مَفهوم النَصّ

دراسة في علوم القرآن

د. نصر حامد أبو زيد



اهداءات ٢٠٠٤

أسرة المخرج / إبراهيم الصحن

القاهرة

مَفهوم النَصّ

دراسَة في عُلومِ القرآنْ

* مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)
* المؤلف: د. نصر حامد أبو زيد
* الطبعة الأولى: حزيران 1990

* الناشر: المركز الثقافي العربي
* العنوان:

□ بيروت/ الحمرا ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ هاتف/ 352826 ـ 343701/ ص.ب. 5881 ـ 13
□ الدار البيضاء/ ● 42 ـ 44 الشارع الملكي ـ الأحباس ـ هاتف/ 303339 ـ 307651/ ص.ب. 4006
● 28 شارع 2 مارس ـ إقامة 2 مارس ـ هاتف/ 271753 ـ 276838/

مفهوم النصّ

دراسة في علوم القرآن

د. نصر حامد أبو زيد



مقدمة

تعد كثير من أفكار هذه الدراسة ثمرة لتفاعل خصب مع طلاب قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة، سواء في الجامعة الأم أو في فرع الخرطوم بالسودان الشقيق. وقد أتيح لي من خلال المشاركة في تدريس مادتي «القرآن والحديث» و«البلاغة العربية» أن أقوم مع الطلاب باختبار مجموعة من الفروض تدور كلها حول «القرآن» من جوانبه المختلفة. وكان النهج الذي سرنا عليه هو قراءة ما كتبه القدماء عن الموضوع أولاً، ثم مناقشة آرائهم من خلال منظور معاصر ثانياً، وذلك بعد فَهْمِها واستيعابها. وبقدر ما كان هذا النهج مرهقاً للطلاب بقدر ما أبرز قدرتهم على الحوار والنقد. ولكن الأهم من ذلك أن هذا النهج قد ساعد على بلورة كثير من الفروض التي كنا نحاول اختبارها، وهي الفروض التي قامت هذه الدراسة على كثير منها.

وذلك الحوار مع الطلاب في قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة كان يدور في دائرة من حوار أوسع مع أساتذة وأصدقاء وزملاء داخل الجامعة وخارجها. ولم يكن الحوار في هذه الدائرة الأوسع يقف عند حدود الهموم الأكاديمية، بل كان يتناول هذه الهموم في اطار من هموم أوسع هي هموم الثقافة والوطن بشكل عام. ولعله من قبيل تحصيل الحاصل أن نقول إن اهتمامات الباحث على المستوى الأكاديمي لا تنفصل عن هموم المواطن بل تتجاوب معها. وليست الأسئلة والافتراضات التي يطرحها الباحث في أي دراسة، في حقيقتها، إلاّ صدى ـ قد يبدو بعيداً وخافتاً في أحايين كثيرة ـ لهموم المواطن على أي مستوى من المستويات.

ومن المنظور الأكاديمي بالمعنى السالف تعد هذه الدراسة خطوة ثالثة على طريق درسِّ تراثنا الفكري من منظور علاقة المفسر بالنص وجدله معه. وكانت الخطوتان السابقتان دراسة تأويل النص القرآني، سواء كان هذا التأويل يتم على أسس عقلية كما هو الأمر عند المعتزلة، أم كان يتم على أسس ذوقية حدسية كما هو الأمر عند المتصوفة. ولقد كان التركيز في الدراستين السابقتين ينصبّ على الآفاق الفكرية والمعرفية التي تبدأ منها عمليات التفسير والتأويل. ولذلك كان من الضروري أن يكون التركيز في هذه الدراسة على جانب النص

ذاته، وذلك في محاولة لاكتشاف مكوناته وآلياته الخاصة ودوره الايجابي في عملية التأويل.

إن التركيز على دور المفسر في فهم النص وفي تحديد دلالته ومغزاه قد يوهم أن النشاط التأويلي والتفسيري مجرد جذب للنص إلى أفق القارىء والمفسر. وهذا ما حدث في فلسفة التأويل المعاصرة حيث بولغ في دور القارىء والمفسر إلى حد إهدار كينونة النص والتضحية بها لحساب فعالية التأويل. من هنا كان السؤال عن كينونة النص في الدراسات النقدية المعاصرة سؤالاً هاماً ومشروعاً.

وإذا كان الباحث قد اهتم في دراسته الأولى بالتركيز على فعالية المؤول فانه قد تنبه في دراسته الثانية لأهمية النص وأشار لدوره وفعاليته ولفعالية ما يرتبط به من تراث تفسيري وتأويلي، وأشار لتأثير ذلك كله على فكر المفسر. ولذلك كان من الطبيعي أن تكون الخطوة الثالثة إفراد دراسة خاصة تتناول مفهوم النص وتناقش جوانبه المختلفة، وتكون هذه الخطوة الثالثة بدورها بمثابة تمهيد لخطوات أخرى يتم بها استكمال درس الاتجاهات التأويلية الأخرى في التراث درساً علمياً لا يغفل أحد طرفي العلاقة ولا يركز على أحدهما على حساب الآخر.

وإذا كنا سنناقش في التمهيد مغزى هذه الدراسة بالنسبة لهموم الثقافة والوطن فاننا نكتفي في هذه المقدمة بأن نرد الحق لأصحابه فنقدم هذه الدراسة أولاً للأساتذة والأصدقاء والزملاء الذين يدين الباحث لهم بكل ما هو جدير بالثناء في هذا العمل. وإذا كان لي أن أجمع هؤلاء في واحد يتفقون عليه ويدينون له بكل ما هو نبيل وأصيل فيهم فلن أجد سوى المرحوم عبد العزيز الأهواني الأستاذ والعالم والمواطن.

ومع الأساتذة والأصدقاء والزملاء أقدم لطلاب قسم اللغة العربية بعض ثمار حواري وتفاعلي معهم ليتأكدوا أن التعليم الحقيقي يؤدي إلى التعلّم أيضاً، وأن الاكتفاء بالتلقين لا يضر الطالب وحده بل يكون ضرره على المعلم أشد. ولطلاب فرع الخرطوم في نفسي أثر خاص لا يسعني تجاهله هنا، فباستجاباتهم المتحمسة لأفكاري سواء بالقبول أم الرفض ردوا إلى نفسي ثقتها في جدوى ما كنت أبذله من جهد، وهي ثقة كانت قد أوشكت على التبدد والضياع شتاء عام ١٩٨٢ م في الجامعة الأم.

وإذا كانت هذه الدراسة قد استغرق الإعداد لها أكثر من خمس سنوات، فقد كانت ثمة طوارىء أخرى تصرفني عنها، ثم أعود اليها ثم أنصرف عنها، وكان التدريس دائماً يعود بها إلى بؤرة الاهتمام. وكان أن تناولتها في مقال طويل لمجلة «فصول» ولكن المقال ضاع في البريد بين اليابان ومصر ولم يكن لديَّ سوى المسودات وذلك نتيجة الثقة المفرطة في الخدمة البريدية. ولقد كان ضياع المقال خسارة فادحة في ذلك الوقت، ولكن هذه الخسارة الفادحة تحولت إلى تلك الضارة النافعة، إذ عُدْت إلى بطاقاتي ومسوداتي من جديد فكان هذا

الكتـاب الذي أقدمه لأساتذتي وأصدقائي ولطلابي أيضاً، فهو منهم ولهم.

ولا يسعني في النهاية إلا أن أتقدم بالشكـر للأصـدقاء الـذين قامـوا مشكورين بجهـد مراجعة أصـول هذا الكتـاب المطبـوعة عـلى الآلة الكـاتبة وتصحيـح الأخطاء التي وقعت في النسخ، وهو جهد مضـنٍ لا يعلمه الا من يعانيه خاصة إذا اتصل الأمر بنصـوص قديمـة ما أسهـل أن يقع النـاسخ في شراك أسلوبهـا فتسقط منه سـطور كاملة، نـاهيك عن التحـريف والتصحيف نتيجة اشتباه الألفـاظ على النـاسخ. وقـد قام الصـديقان: أحمـد صبري الحكيم وخيري محمد فرج مشكورين بهذا العبء الفادح، وراجع على مـراجعتهما الصـديق الدكتـور إبراهيم مبروك الذي قام بالاضافة إلى ذلك بعمل التصويبات ونسخ قائمة المـراجع الأجنبية على الآلة الكاتبة، فإليهم جميعاً عظيم الشكر وجزيل الامتنان.

وكان الجهد الـذي شاركت بـه السيدة زوجتي لـيرى هذا الكتـاب النور جهـداً مضنياً فبالاضافة إلى الأعباء الكثيرة التي تحملتها عني توفيراً لوقتي وجهدي تحمَّلت وحـدها بحـماس فائق عبء كتابة المخطوط على الآلة الكاتبة رغم كل الصعوبات التي أشرت اليها. ولقد كان حماسها هذا دافعاً لا ينكر أثره في حفـزي على مـواصلة العمل دون تعب أو كلل. والحق أن دَيْن الكتاب وصاحبه أكـبر من هذا الاشارات السريعة، فالدَّيْن الأكبر كـما قلت للأساتـذة والأصدقاء والطلاب، وهو ديْن لا يمكن الوفاء بـه بمجرد الكلمات، فلعـل الجميع يجـدون في هذا الكتاب بعض ما يحقق آمالهم وتوقعاتهم، وإن خاب ظنهم فَعَلَيَّ وحدي يقع العبء.

نصر أبو زيد

اليابان في ١٨ فبراير ١٩٨٧

تمهيد

الخطاب الديني والمنهج العلمي

القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصاً محورياً. وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الاسلامية بأنها حضارة «النص»، بمعنى أنها حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز «النص» فيه. وليس معنى ذلك أن «النص» بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، فان النص أياً كان لا ينشىء حضارة ولا يقيم علوماً وثقافة. إن الذي أنشأ الحضارة، وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النص من جهة أخرى. إن تفاعل الإنسان مع الواقع وجدله معه ـ بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ـ هو الذي ينشىء الحضارة. وللقرآن في حضارتنا دور ثقافي لا يمكن تجاهله في تشكيل ملامح هذه الحضارة وفي تحديد طبيعة علومها. وإذا صح لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة في بعد واحد من أبعادها لصح لنا أن نقول إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة «ما بعد الموت»، وأن الحضارة اليونانية هي حضارة «العقل»، أما الحضارة العربية الاسلامية فهي حضارة «النص».

وإذا كانت الحضارة تتركز حول «نص» بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن «التأويل» ـ وهو الوجه الآخر للنص ـ يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في انتاج المعرفة. قد يكون هذا «التأويل» مباشراً، أي ناتجاً عن تعامل مباشر مع النص وتوجه تصدي إلى استخراج دلالته ومعناه، وهذا هو التأويل في مجال العلوم الدينية. وقد يكون التأويل تأويلاً غير مباشر، نجده في مجالات العلوم الأخرى. إن النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته. ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة متنوعة. أهم هذه المتغيرات مثلاً طبيعة العلم الذي يتناول النص أي المجال المعرفي الخاص الذي يحدد أهداف التأويل وطرائقه. ثاني هذه المتغيرات الأفق المعرفي الذي يتناول العالِم المتخصص من خلاله النص، فيحاول أن يفهم النص من خلاله، أو يحاول أن يجعل النص يفصح عنه. وغني عن القول أن هذه المتغيرات يصعب أن ينفرد أحدها ويكون هو المتغير المسيطر في عملية التأويل والتفسير، والأحرى القول إن هذه المتغيرات تعمل في حالة

تفاعل نشطٍ خلّاق في أي عملية تأويليه.

وإذا كانت الثقافة العربية ثقافة تعطي للنص القرآني هذه الأولية، وتجعل من التأويل نهجاً فلا بد أن لهذه الثقافة مفهوماً ـ ولو ضمنياً ـ لماهية النص ولطرائق التأويل. ومع ذلك فقد حظي جانب «التأويل» ببعض الدراسات التي ركزت على العلوم الدينية وتجاهلت ما سواها، ولم يحظ مفهوم «النص» بدراسة تحاول استكشاف هذا المفهوم في تراثنا ان كان له وجود، أو تحاول صياغته وبلورته إن لم يكن له وجود. إن البحث عن مفهوم للنص ليس مجرد رحلة فكرية في التراث، ولكنه فوق ذلك بحث عن «البعد» المفقود في هذا التراث، وهو البعد الذي يمكن أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة «الوعي العلمي» بهذا التراث.

لقد تنبه جيل الليبراليين المجددين لأهمية هذا «البعد» في تراثنا، ولكن صيحاتهم وتنبيهاتهم ذهبت أدراج الرياح، لأن ثمة قوى في الواقع الثقافي والاجتماعي لا تريد تحقيق «الوعي العلمي» بالتراث لأن من شأنه أن يسحب الأرض من تحت «توجيهاتهم الأيديولوجية» لهذا التراث، وهي توجيهات تحافظ على الأوضاع الاجتماعية المتردية وتساندها. وإذا كانت قوى التغيير والاصلاح في نضالها ضد الفساد الاجتماعي والفكري تحاول بدورها أن تستند إلى التراث فانها أيضاً تستند إليه بنفس الطريقة، طريقة «التوجيه الأيديولوجي». ولا شك أن المنتصر في معركة «التوجيه الأيديولوجي» هذه هو الفكر الرجعي التثبيتي، وذلك لأن استناده إلى التراث استناد إلى تاريخ طويل من سيطرة الفكر الرجعي على التراث ذاته.

إن البحث عن مفهوم «النص» ليس في حقيقته الا بحثاً عن ماهية «القرآن» وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً. وهو بحث يتناول القرآن من حيث «هو كتاب العربية الأكبر، وأثره الأدبي الخالد». فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر اليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا. وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، دون نظر إلى اعتبار ديني، هو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلاً، العربية اختلاطاً، مقصداً أول، وغرضاً أبعد، يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد. ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء ويقتبس منه ما يريد، ويرجع اليه فيما أحب من تشريع، أو اعتقاد، أو أخلاق، أو اصلاح اجتماعي، أو غير ذلك. وليس شيء من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد دراسة صحيحة كاملة مفهمة له»[1].

إن الدراسة الأدبية ـ ومحورها مفهوم «النص» ـ هي الكفيلة بتحقيق «وعي علمي»

---

(١) أمين الخولي: دائرة المعارف الاسلامية، مادة «تفسير»

نتجاوز به موقف «التوجيه الأيديولوجي» السائد في ثقافتنا وفكرنا. والبحث عن هـذا المفهوم وبلورته وصياغته لا يمكن أن يتم بمعزل عن اعادة قراءة «علوم القـرآن» قراءة جـديدة بـاحثة منقبة. إن موقف الخطاب الديني المعاصر من «علوم القرآن» ومن «علوم الحديث» كذلك هو موقف الترديـد والتكرار، إذ يتصـور كثير من علمائنـا أن هذين النمـطين من العلوم يقعان في دائـرة العلوم التي «نضجت واحترقت» حتى لم يعـد فيها للخلف مـا يضيفـه إلى السلف. ولم يقرأ علماؤنا هؤلاء ـ وهم ينقلون عن السيوطي ـ قوله:

العلوم وان كـثر عددهـا، وانتشر في الخافقـين مددهـا، فغايتهـا بحر قعـره لا يـدرك، ونهايتها طَوْدٌ شامخ لا يستطاع إلى ذروته أن يسلك. ولهذا يفتح لعـالم بعد آخـر من الأبواب ما لم يتطرق اليه من المتقدمين الأسباب(1).

لذلك نرى أكثرهم ينقلون عن السيوطي ما خف فهمه على الناشئة والطلاب، فالغاية عندهم ليست التأليف والجمع ـ وهو نهج القدماء ـ نـاهيك أن يكـون البحث والتنقيب، بل الغاية كـل الغايـة تسهيل الكتب القـديمة بسلبهـا كل ميـزاتها طلباً للكسب والشهـرة. وإذا خلصت النيات تكون الغاية من الكتـابة والتأليف طلب الـبركة من الله والتقـرب اليه بـالتماس صالح الأعمال، وعلى رأسها دون شك الكتابة عن «القرآن» وعلومه أو عن «الحديث النبوي» وعلومه. والحقيقة أن التـماس البركـة يستلزم أصلاً «صـلاحية» العمـل للتقرب بـه إلى الله. ولا شك أن لكل عمـل صلاحيـاته التي لا يستقيم إلا بهـا، وبدونها لا يكـون عملاً أصـلاً. والبحث العلمي عمل له شروط ليس منها على التحقيق النقـل عن القدمـاء والتبسيط المخل في أهم مجـال من مجـالات الـدرس والبحث. وإذا خـلا «البحث العلمي» من شروطـه الموضوعية التي يعرفها المتخصصون، فكيف يكون عملاً، ناهيك أن يكون صالحاً يتقرب بـه صاحبه من الله طالباً منه الثواب و«البركة».

١ ـ بين السلفية والتجديد

إن التحدي الحضاري والاجتماعي والثقافي الذي تواجهـه أمتنا اليـوم يختلف عن ذلك التحـدي الذي كـان يواجههـا منذ سبعـة قرون أو أكـثر حين كتب الـزركشي (ت ٧٩٤ هـ) «البرهان في علوم القرآن»، أوحين كتب السيوطي (ت ٩١٠ هـ) «الاتقان في علوم القرآن». كان التحدي الذي واجهها الحفاظ على الـذاكرة الحضارية للأمة، على ثقـافتها وفكـرها في مواجهة الزحف الصليبي الغربي. وعلى ذلك كانت هذه المصنفات في علوم القرآن وفي علوم الحديث (ابن الصلاح، ت ٦٤٣) بمثابة محـاولة لجمـع هذا الـتراث المتنوع في مجـال «النص»

---

(١) الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣.

الديني وتيسير تناوله على القارىء والطالب، كانت محاولة لتركيز العلوم واختصارها بحيث يمكن استيعابها بأقل جهد وفي وقت أقل.

ولم تكن هذه العملية في حقيقتها سوى استجابة حضارية لموقف فرض على العقل العربي الانسحاب إلى الداخل، والاعتصام داخل حدود علوم «النص» والعكوف على الثقافة والفكر يحميها من الضياع ويحافظ عليهما من التشتت. وإذا كانت الوحدة السياسية قد صارت وهماً بحكم سيطرة الأقليات العسكرية على الأقاليم الاسلامية المختلفة، وبحكم الصراعات التي قامت بين هذه الأقليات العسكرية، فان وحدة الثقافة والفكر كانت حقيقة «تعويضية» يمكن الاعتماد عليها لمواجهة هذا التمزق السياسي. وإذا كانت الامبراطورية الاسلامية المترامية الأطراف قد تهاوت أركانها وسلبت أطرافها فان «وحدة الحضارة» ما زالت تؤكد للمسلمين تفوقهم على أعدائهم.

لكن هذه العمليات ـ على أهميتها من الوجهة الثقافية ـ كانت تتم من منطلق تصور ديني للنص صاغته اتجاهات الفكر الرجعي في تيار الثقافة العربية الاسلامية، وهو تصور أقل ما يقال عنه الآن انه تصور يعزل «النص» عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية، بحيث يتباعد به عن طبيعته الأصلية بوصفه «نصاً» لغوياً، ويحوله إلى شيء له قداسته بوصفه شيئاً. كان القرآن قد تحول إلى «مصحف»، إلى أداة للزينة، وتلك قضية سنناقشها بالتفصيل فيما بعد. والذي يهمنا الاشارة اليه هنا أن هذا التحويل لطبيعة النص، ومن ثم لوظيفته، كان محصلة لمجمل اتجاهات الثقافة المسيطرة ـ الثقافة الرجعية ـ ثقافة الطبقات التي استندت إلى تأييد المغامرين العسكريين. إن التركيز على وظيفة ما لنص من النصوص ـ دون غيرها من الوظائف الممكنة والمحتملة لهذا النص ـ يرتبط بالاتجاه العام السائد المسيطر على الثقافة في حركتها الجدلية مع الواقع الذي تصوغه وتعبر عنه. وإذا كان من الصعب هنا أن نتتبع بدقة ذلك التحول الوظيفي الذي لحق بالنص الديني في حركة الثقافة العربية، فاننا نكتفي بالاشارة إلى سيطرة العناصر غير العربية على حركة الواقع العربي الاسلامي، ونقصد العناصر العسكرية من السلاجقة والترك والديلم، ثم سيطرة الدولة العثمانية على العالم الاسلامي حتى الحرب العالمية الأولى.

لقد كانت هذه السيطرة للعسكر بكل ما يمثلون من استناد إلى القوة وحدها كفيلة بالقضاء على حركة التفاعل الحية النشطة بين النصوص والواقع، وكان هذا الوضع أشد تأثيراً على علاقة النص القرآني بالواقع وتفاعله معه. ويمكن أن يقال إن هؤلاء العسكر قد شكلوا القوة التي قامت بحماية الحدود السياسية للمجتمع الاسلامي من هجمات التتار والصليبيين، وهذا أمر لا ينكره أحد، لكن ذلك كان على حساب قهر اجتماعي واضمحلال

ثقافي لا يمكن انكارهما. لقد كان هؤلاء العسكر ـ في أحسن أحوالهم ـ مسلمين طيبي النيات ان أحسنّا الظن بهم أفراداً، لكنهم كانوا يمثلون طبقة حاكمة عسكرية في النهاية. كانوا يكرسون كل ما تمثله الديكتاتورية العسكرية من تضخيم لأهمية القوة المادية ومن تهوين لشأن الوعي العقلي والثقافي. كانوا يمثلون الديكتاتورية العسكرية بكل ما يصاحبها من «انغلاق» فكري، ورفض للحوار اعتماداً على مبدأ «الرضوخ» العسكري للأوامر وتنفيذها. إن حرص العسكريين على النظام والضبط والطاعة يتحول إلى مأساة إذا تم نقله إلى مجالات الثقافة والفكر. فإذا أضفنا إلى ذلك أن هؤلاء العسكريين كانوا أعاجم أدركنا الكيفية التي تحولت بها النصوص الدينية من موضوعات للفهم والتفسير والتأويل إلى أن تكون أشياء تستخدم للزينة أو لالتماس البركة. هكذا تحول القرآن من «نص» إلى «مصحف»، من دلالة إلى شيء.

لقد كان أبو الطيب المتنبي يشكو في القرن الرابع الهجري من عدم تقدير أو «عدم فهم» كافور الإخشيدي لشعره، ويلعن الزمان الذي اضطره إلى أن ينشد الشعر في بلاط مثله، فما بالنا وقد سيطر على مقدرات العالم الاسلامي أمثال كافور الإخشيدي وربما أسوأ؟ لقد كان الهزال والضعف الذي أصاب النصوص الشعرية نتيجة اختفاء الحاكم الذي يقدر الشعر ويتذوقه ويكافىء عليه ظاهرة أصابت الثقافة كلها بالهزال والنضوب، وكان هذا الهزال له تأثيره على «النص» الديني بعزله عن حركة الواقع فيما أطلق عليه «اقفال باب الاجتهاد». ومع هزال الثقافة الرسمية كانت الثقافة الشعبية تزدهر وتنمو فانتقلت بالنص من مجال التفسير والتأويل إلى مجال الفنون البصرية والتشكيلية والموسيقية، فازدهرت الفنون حين توارى الأدب. هكذا ازدهرت فنون الغناء ـ وأهمها تنغيم القرآن ـ والخط والزخرفة والأرابيسك، كما تطورت فنون العمارة والتصوير، وكان فن التصوير أشد ازدهاراً في فارس والهند.

وإذا كان ذلك التحدي الحضاري الذي واجه أمتنا منذ سبعة قرون هو الذي حدد للعلماء طرائقهم في التأليف والتصنيف، فجمعوا كل ما كان له علاقة بالنص من قريب أو من بعيد تحت عنوان: «علوم القرآن»، فان التحدي الذي يواجهنا اليوم يفرض علينا سلوك طريق آخر. لم تعد قضيتنا اليوم حماية تراثنا من الضياع وثقافتنا من التشتت، وان كانت تلك قضية هامة في كل زمان بالنسبة لكل الأمم. لكن الذي نريد أن نقوله إنها ليست «القضية الأولى» في هذه المرحلة التي وصل فيها التهديد إلى «الوجود» ذاته. لقد أصبح التحالف بين العدو الخارجي متمثلاً في الامبريالية العالمية والصهيونية الاسرائيلية وبين القوى الرجعية المسيطرة في الداخل حقيقة بارزة لكل ذي عينين. وعلى ذلك أصبح موقفنا اليوم هو

الدفاع عن وجودنا ذاته بعد أن أفلح العدو أو كاد في اختراق الصفوف في محاولة نهائية لإعادة تشكيل وعينا، أو بالأحرى في محاولة لسلبنا وعينا الحقيقي ليزودنا ـ عبر مؤسساته الثقافية والاعلامية ـ بوعي زائف يضمن استسلامنا النهائي لخططه وتبعيتنا المطلقة له على جميع المستويات. وإذا كان علماء الماضي قد استجابوا للتحدي الذي كان مطروحاً عليهم استجابة حققت إلى حد ما «الحفاظ» على التراث من الضياع، فان التراث الذي حفظوه لنا هو التراث الرجعي بالمعنى الذي سبق أن أشرنا اليه. ما عسانا نحن اليوم أن نفعل استجابة لتحدي اليوم بوصفنا دارسين وباحثين؟

إن الاجابة عن هذا السؤال تختلف لا شك طبقاً لاختلاف مواقف الباحثين من الواقع الذي نحياه بكل ما ينتظمه من قوى وصراعات، كما أنها تختلف باختلاف وعي الباحث ـ النابع من موقفه ـ بمشكلات هذا الواقع ومعضلاته وتصنيفه لها طبقاً لأولوياتها في ذهنه. يذهب البعض مثلاً إلى أن خلاصنا الحقيقي يتمثل في العودة إلى الاسلام بتطبيق أحكامه وتحكيمه في حياتنا كلها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية انتهاء إلى أصغر التفاصيل في حياة الفرد والجماعة. وأصحاب هذا الاتجاه وان كانوا اليوم أعلى صوتاً ـ بحكم ظروف عديدة ليس هنا مجال التعرض لها ـ لا يكادون يقدمون لنا مفاهيم كلية أو تصورات للتغيير الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. انهم لا يتجاوزون الاستشهاد بما حققه المسلمون بالاسلام من تقدم وحضارة، ويفسرون هذا التقدم بمجرد «اتباع» المسلمين للنصوص وتحكيمها في حياتهم. وإذا سألناهم كيف نحقق العودة إلى «الاسلام» إذا صح افتراضكم أننا تخلينا عنه لا نكاد نجد من اجابة سوى «تطبيق أحكام الشريعة» وهو المطلب الذي تتبناه وتنادي به الآن كل القوى التي تصف نفسها باسم «الدينية».

إن المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الاسلامية واعتبارها مطلباً أولياً في الفكر الديني المعاصر مع التسليم بصحة منطلقاتها النظرية وَثْبٌ على الواقع وتجاهل له، خاصة إذا تم اختزاله في مسألة تطبيق أحكام «الحدود» كما هو الأمر عند كثير من الجماعات التي تطلق على نفسها اسم «الاسلامية»(١). إن حصر غاية الدين وأهدافه في رجم الزاني وقطع يد السارق

---

(١) إن وصف فكر لنفسه بأنه «ديني»، ووصف قوى معينة ـ اجتماعية أو سياسية ـ لنفسها بصفة «دينية» أو «إسلامية» معناه نفي هاتين الصفتين عن غير هذه الجماعات أو هذه القوى. وليس تقبل هذه «الأوصاف» واستخدامها في وصف هذه «القوى» من جانب قوى اجتماعية أو سياسية أخرى إلا تكريساً لهذا النفي والحصر للصفتين «دينية» و«إسلامية». وليس هذا كله، في التحليل الأخير، سوى تعميق لمفهوم «الدين» يقصره على الشعائر والعبادات في حين أن «الدين» مفهوم ثقافي عام يتجاوز حدود العقائد والشعائر.

وجلد شارب الخمر. . إلخ أمر يتجاهل مقاصد الشريعة وأهداف الوحي في تشريع هذه الحدود. إن الشريعة كما يعلم الطالب المبتدىء، من «علوم القرآن» صاغت نفسها مع حركة الواقع الاسلامي في تطوره. لذلك نجد أن النص القرآني يختلف من حيث مضمونه وأسلوبه في مرحلته «المدنية» عنه في مرحلته «المكية». وليس هذا الاختلاف في المضمون والأسلوب إلا انعكاساً لتغاير هاتين المرحلتين في تطور الوحي: المرحلة الأولى مرحلة تأسيس «مجتمع» جديد نقيض للمجتمع السائد المسيطر في «مكة». وفي هذه المرحلة كان تركيز النص على تكوين «الفكر» الجديد للمجتمع الجديد متمثلاً في عقيدة التوحيد ونفي الشرك. كانت هذه المرحلة هي مرحلة تكوين الأسس التي تعيد تشكيل الوعي بما يتلاءم مع ظروف الواقع الجديد الذي أراد أن يصوغه النص. في هذه المرحلة لم يكن ثمة حاجة لأي تشريع عملي، فالتشريعات لا تصاغ إلا في واقع حي متحرك.

وكانت المرحلة الثانية في تطور الوحي هي مرحلة «البناء الاجتماعي» وتقنين هذا البناء، وهي مرحلة لم تبدأ إلا مع استقرار المجتمع الجديد في مكان يمكن أن يكون أساساً لدولة واضحة المعالم، محددة الحدود والأطراف. كان هذا المكان هو «المدينة» حيث توافرت أسس المجتمع كما كان يمكن أن تتوفر في تلك المرحلة التاريخية. ومع تمايز ملامح المجتمع الجديد في «المدينة» عن المجتمع القديم في «مكة» وانفصاله عنه بدأ الصراع بين المجتمعين، وبدأت التشريعات تترى. إن البدء بمطلب تطبيق أحكام الشريعة يتناسى أن مفهوم «الحدود» ذاته يفترض «المحدود» فليس ثمة «حد» بغير مضمون يحتويه ويكون «حداً» له. ومقاصد الشريعة من «الحدود» حماية المجتمع من الانحراف والمنحرفين، بمعنى أن «الحدود» تفترض أولاً وجود المجتمع المسلم الذي تحميه هذه الحدود. وإذا كان المنطلق النظري للخطاب الديني المعاصر ـ على تفاوت نظرات ممثليه وخلافهم في التفاصيل ـ أن المجتمعات المعاصرة مجتمعات «جاهلية» كان طرح مبدأ «تطبيق أحكام الشريعة» بمثابة حرث في البحر لا جدوى منه. ومن المؤسف أن تتبنى كل أحزابنا السياسية هذا المطلب رغم افتراض اختلاف المنطلقات النظرية لكل حزب من هذه الأحزاب، وهو أمر يكشف إلى أي حد وصل التعتيم الفكري في مجال الفكر الديني في ثقافتنا المعاصرة.

وإذا كان هذا الحل السلفي ـ في حقيقته وجوهره ـ يتنكر ـ دون أن يدري ـ لمقاصد الوحي وأهداف الشريعة حين يفصل بين «النص» والواقع، وذلك بالمطالبة بتطبيق «نص» مطلق على «واقع» مطلق، فان بلورة مفهوم للنص قد يزيل بعض جوانب هذا التعتيم، وقد يكشف القناع عن حقيقة الوجه «الرجعي» لهذا الفكر وامتداداته في التراث، وحقيقة عدم انفصاله عن تيار ثقافة الطبقة المسيطرة، تيار الثقافة الرسمية الاعلامية.

إن الاتجاه المقابل في الخطاب الديني المعاصر هو تيار «التجديد»، وهو تيار يرى أننا لا يمكن أن نقلد القدماء، فقد عاش القدماء عصرهم، واجتهدوا، وأسسوا علوماً، وأقاموا حضارة، ووضعوا فلسفة، وصاغوا فكراً. ومجمل هذا كله هو «التراث» الذي ورثناه عنهم، وهو تراث ما زال يساهم في تشكيل وعينا ويؤثر في سلوكنا بوعي أو بدون وعي. وإذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا، فاننا بنفس القدر لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الايجابية، ونجددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا. انه التجديد الذي لا غناء عنه إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة. إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويربط بين الوافد والموروث:

وليست القضية هي «تجديد التراث» أو «التراث والتجديد» لأن البداية هي «التراث». وليس «التجديد» (الا) من أجل الاستمرار في الثقافة الوطنية، وتأصيل الحاضر، ودفعه نحو التقدم، والمشاركة في قضايا التغير الاجتماعي. التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو اعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة [1].

إن التجديد يقوم على أساس وجود «أصل» قديم، لكن هذا «الأصل» القديم الذي هو «التراث» ليس واحداً، بل هو متنوع متغير طبقاً لطبيعة القوى المنتجة له. إن «التراث» ليس معطى واحداً بل هو اتجاهات وتيارات عبّرت عن مواقف وقوى اجتماعية وعن أيديولوجيات ورؤى مختلفة.

فالتراث اذن ليس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل، يعبر عن روح العصر، وتكوين الجيل، ومرحلة التطور التاريخي. التراث إذن هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته، خاصة وأن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه. ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحققات هذه النظريات في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكوّن تصوراتها للعالم [2].

إن المجدّد أمام هذا التغاير في اتجاهات التراث وأمام هذا التنوع في منطلقاته وأسسه

---

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ١١.
(٢) حسن حنفي التراث والتجديد، ص ١٣.

النظرية والاجتماعية لا سبيل لديه سوى الاختيار الذي يحدده موقف الباحث من الواقع الذي يعيش فيه بوصفه شرطاً أوليا للتجديد. وإذا كان من حق كل باحث أن يساهم في تجديد التراث فلا شك أن الهيمنة والسيطرة ستكون لأنصار أشد اتجاهات التراث تخلفاً ورجعية بحكم سيطرة هذه الاتجاهات على مجمل التراث لفترة طويلة من جهة، وبحكم سيطرة أنصار هذه الاتجاهات في التراث على الواقع وعلى المؤسسات الثقافية من جهة أخرى. إن مطلب التجديد على وجاهته وأهميته إذا لم يستند إلى فهم «علمي» للأصول الموضوعية التي قام التراث على أساسها كفيل بأن يؤدي إلى تكريس أشد عناصر التراث تخلفاً إلى جانب أنه يساند ـ دون وعي ـ أشد القوى سيطرة وهيمنة ورجعية في الواقع الراهن.

لقد بدأ مفكرو النهضة بالدعوة إلى التجديد منذ الأفغاني ومحمد عبده، ولكن هذه الدعوة لم تحقق أكثر من بعض المكاسب الهينة التي تتضاءل قيمتها إذا ما قورنت بما حققته قوى الفكر الرجعي من تجديد في مجال التراث أيضاً. لقد كان رشيد رضا تلميذاً لمحمد عبده، وهو الذي حافظ لنا على تراث الإمام ونقله الينا، لكن من جُبَّة الشيخ برزت الاتجاهات الرجعية المحافظة في مجالات الفكر الديني والأدبي على السواء. ولقد بدأ طه حسين والعقاد حياتهما مجددين على مستوى الفكر واللغة والأدب، وانتهى كل منهما محافظاً رجعياً يقف في وجه تيارات التجديد التي انبثقت من أفكارهما الأولى. إن التجديد على أساس «أيديولوجي» دون استناد إلى وعي علمي بالتراث لا يقل في خطورته عن «التقليد».

٢ ـ الوعي العلمي بالتراث

ينبغي إذن أن يكون التحدي المطروح أمامنا الأن هو انتاج وعي «علمي» بالتراث من حيث الأصول التي كونته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوره حتى وصل الينا. وإذا كان التحدي المطروح على أمتنا هو خطر ضياع الكيان الثقافي والتاريخي بالتبعية للآخر فان العلم بحقيقة التراث والحضارة ومكوناتها يمكن أن يساعدنا في الصمود والتصدي والمقاومة. و«العلم» نقيض التغني بالأمجاد الزائفة والفخر بانجازات لم نساهم في صنعها، ولم نحاول حتى أن نفهم مكوناتها.

إن انتاج وعي «علمي» بالتراث يستلزم من الباحث كثيراً من الجرأة والشجاعة في طرح الأسئلة، ويسلتزم منه جرأة أشد وشجاعة أعظم في البحث عن الاجابات الدقيقة لهذه الأسئلة. وعلى الباحث أن يكون على وعي دائماً بأن تراثنا الطويل مليء ـ بحكم هذا الطول والامتداد التاريخي ـ بكثير من الاجابات الجاهزة، التي يحتاج تجنبها إلى طاقة هائلة. إن هذه الاجابات الجاهزة تتقافز إلى وعي الباحث ويمكن أن تشوش عليه عمله. وإذا كان من المستحيل علمياً وانسانياً أن يتجنب الباحث كل ما هو مطروح من اجابات في التراث أو في

الثقافة، فان عليه أن يختار من بينها أشدها صدقاً واقتراباً من الحقيقة.

وإذا كان مفهوم «الحقيقة» مفهوماً نسبياً في ذاتـه، فان النسبيـة هنا يجب أن تفهم عـلى أساس النسبية «الثقـافية»، لا النسبيـة الذاتيـة. من هنا يكـون البحث عن «حقيقة» الـتراث بحثاً عن حقائق في ثقافتنا لا بحثاً عن حقائق مطلقة. وقد يرى الآخـرون ـ الأغيـار بـالمعنى الثقافي ـ في تراثنا حقائق أخرى يدركونها من منظورهم الثقافي الخاص، ولكن ذلـك لا ينبغي أن يشوش علينا رؤيتنا الثقافية للحقيقة. إن مـا تدركـه ثقافـة ما بـوصفه حقيقـة مطلقـة هو كذلك بالنسبة لهذه الثقافة. وليست مهمة البحث العلمي ـ خاصة في مجال الانسانيات ـ نفي ذلك أو اثباتـه، بل مهمتهـا تحليله في اطار النـظام الثقافي الـذي ينتمي اليه. وهنـا علينا أن نفرق بين «تعدد» الأيديولوجيات داخل النظام الثقافي الواحد وبـين وحدة الـرؤية التي تجعـل من الثقافة كلاً موحداً رغم ذلك.

وإذا كان موضوعنا هنا ليس التراث بشموله واتساعه، بـل «علوم القرآن» فقط، فـان هـذه العلوم اعتدت بهـا الثقافـة العـربيـة الاسـلاميـة بـوصفهـا العلوم الأصـول، أو العلوم الأمهـات. إن المكانـة المسيطرة للنص القـرآني في نظامنـا الثقافي يمكن أن يفسر كـل جوانب التراث على أسـاس أن كل جـانب يمكن أن يكون نمـطاً خاصـاً من أنماط «تـأويل» النص أو تفسيره. ولما كانت مواجهة علوم القرآن كلها بتتبع أصولها ومكـوناتهـا من هذا المنـظور جهداً يفوق قدرة باحث واحد، فـان هذه الـدراسة ستكتفي بـالتعامـل مع المفهـوم الأساسي لعلوم القـرآن، وهو مفهـوم «النص»، وسيكون هـذا المفهوم هـو محور حـركتنـا بـين علوم القـرآن المختلفة.

وتستهدف هذه الدراسة تحقيق هدفين: أما أولهما فهـو إعادة ربط الـدراسات القـرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعـد أن انفصلت عنها في الـوعي الحديث والمعـاصر نتيجة لعوامل كثـيرة أدت إلى الفصل بـين محتوى الـتراث وبين منـاهج الـدرس العلمي. وصارت الدراسات الاسلامية نتيجة لذلك مجالاً حائراً بين التخصصات الأكـاديمية. والحقيقـة أن هذه الدراسات تنتظم علوماً كثيرة محورها واحد هو «النص». سواء كان هذا النص هـو القرآن أو الحديث النبوي. إن دراسة «النص» من حيث كونه نصاً لغوياً، أي من حيث بنـائه وتـركيبه ودلالته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة، دراسة لا انتماء لها إلا لمجال «الدراسـات الأدبية» في الوعي المعاصر. وقد يكون النص موضوعاً للدراسة في علوم أخرى، فقد يتحول إلى «موضوع» للدرس اللغوي بكل فروعه بـدءاً من الصوتيات وانتهاء بـالدلالـة والمعجم. وقد درس اللغويون والنحويون النص القرآني وظلوا رغم ذلـك لغويـين ونحاة. قـد يقال إن النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصـدره، لكنه رغم ذلـك

يظل نصاً لغوياً ينتمي لثقافة خاصة وهو ما نأمل أن تكشف عنه هذه الدراسة لمفهوم النص.

إن النص القرآني ـ موضوع علوم القرآن ـ يمكن أن يدرس من زوايا كل العلوم وهو ما حدث بالفعل في علوم التراث، ولم يخرج هذا الدرس هذه العلوم عن طبيعتها الخاصة. إن قضية «الإعجاز» مثلاً قد درست من زوايا مختلفة في علوم مختلفة، درسها المتكلمون لإثبات النبوة، ودرسها البلاغيون للكشف عن الأوجه اللغوية للإعجاز، وهي تعد بالاضافة إلى ذلك مقدمة تمهيدية في علوم الفقه وأصول الفقه. وهي كذلك علم من علوم القرآن.

والحقيقة أننا لو استطردنا في مناقشة هذه القضية لانتهى بنا التحليل إلى أن مفهوم «الدراسات الاسلامية» لا يمثل علماً خاصاً، بل هو مفهوم يتسع لكثرة من العلوم والتخصصات. وفي أقسام اللغة العربية لا مدخل لدراسة النص القرآني إلا من أحد جانبين: الجانب اللغوي أو الجانب الأدبي. وهذان الجانبان ليسا منفصلين في مناهج الدرس الأدبي المعاصر.

وإذا كان مفهوم «النص» يمثل مفهوماً محورياً في «علوم القرآن» فهو بالمثل مفهوم محوري في الدراسات الأدبية. إن تغاير المناهج واختلاف التوجهات النقدية في درس النصوص الأدبية ليس في جوهره إلا اختلافاً في تحديد ماهية «النص» وخصائصه ووظائفه. وليس مفهوم النص مفهوماً أساسياً في الدراسات الأدبية فحسب، بل صار يعدّ مفهوماً أساسياً في العلوم الانسانية، في الثقافة بشكل عام[1]. وعلى ذلك تقع هذه الدراسة في صميم الدرس الأدبي. وليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصاً إلا استجابة لدعوة قديمة شاءت لها الظروف أن تمر دون أن تتحقق، انها دعوة الشيخ أمين الخولي كما سبق أن أشرنا. وهذه الدراسة من جانب آخر استمرار لمحاولات ربط التراث بالمناهج العلمية المعاصرة، أو بعبارة أخرى محاولات النظر إلى التراث ودراسته من منظور وعينا المعاصر. إن التراث مجموعة من النصوص تتكشف دلالتها آناً بعد آن مع كل قراءة جديدة. وليست كل قراءة جديدة إلا محاولة لاعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر. إن البحث عن مفهوم للنص في تراثنا هو بحث عن مفهوم محوري بالنسبة لهذا التراث من جهة، ومحاولة لاستقطار دلالة التراث لتأصيل مفهوم معاصر للنص من جهة أخرى.

وإذا كان النص القرآني هو نص الإسلام فان الهدف الثاني لهذه الدراسة يتمثل في محاولة تحديد مفهوم «موضوعي» للاسلام، مفهوم يتجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى

---

(١) انظر: يوري لوتمان وآخرين. نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات، ص ٣٢٣.

الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الاسلامي. إن الباحث في مجال «الدراسات الاسلامية» أو في مجال «علوم القرآن» لا يستطيع أن يتجاهل هذا الصراع الدائر أو يغمض عينيه عنه تحت أي دعوى أكاديمية. وهل يستطيع الباحث أن يتجاهل المد المتزايد لفكر الجماعات الاسلامية في المجتمع رغم كل ما تلقاه هذه الجماعات من اضطهاد وما تحاصرها به المؤسسات الرسمية من تشويش اعلامي؟ وهل يمكن للباحث أن يتجاهل أن الدعوة للدين تتحول على يد هذه الجماعات أحياناً إلى نوع من «الارهاب» الفكري؟ هل يستطيع الباحث أن يتجاهل تلك النابتة التي نبتت تناقش قضايا عفى عليها الزمن، وصارت من «التراث» القديم، وذلك حين يوضع «الدين» مقابلاً «للعلم» في مناقشات ومحاضرات وندوات ومؤلفات عن «الاسلام والعلمانية» حيث ينبري رجال الدين لمهاجمة «العلمانية» وينبري العلمانيون للدفاع عنها؟ وهل يستطيع الباحث أخيراً أن يتجاهل الاعلام الرسمي الديني بكل ما يمارسه من تخريب في وعي الناس حين يحاصرهم بالأحاديث والمناقشات والتمثيليات والأفلام والفتاوى التي تغيب الناس عن قضاياهم الحقيقية، وتفسر الدين لصالح القوى المسيطرة المتحالفة مع أعداء الوطن والدين؟

أليس مما له دلالته في هذا الصدد أن تكون القدس ـ وبها المسجد الأقصى أولى القبلتين وثاني الحرمين ـ تحت سيطرة الصهاينة، ويبارك علماؤنا الصلح مع العدو مباركة علنية أو مباركة صامتة؟ ولكن حين يتجرأ مفكر على انكار «حديث الذبابة» يتصدى له كبيرهم فيقيم الدنيا ولا يقعدها. وحين يناجي كاتب في بلواء المرض ومحنته ربه وينشر مناجاته تلك تثور ثائرة الشيوخ لأن «الانسان» تجرأ على «ربه». هؤلاء العلماء الأفذاذ باركوا الصلح مع العدو باسم «الاسلام» وكانوا من قبل يدعوننا للجهاد والتضحية باسم «الاسلام» والعدو هو العدو لم يتغير ولم يكفّ عن عدوانه على الأنفس والأرض.

أليس هؤلاء العلماء ذاتهم هم الذين عقدوا المؤتمرات ودبجوا الخطب والمقالات لإثبات أن الاسلام «دين الاشتراكية» و«العدالة الاجتماعية»، وهم ذاتهم الذين عادوا في عصر «الانفتاح» يؤكدون لنا أن الله جعل بعضنا فوق بعض درجات ليتخذ بعضنا بعضاً سخرياً، ولا يجدون للدرجات تأويلاً سوى التفاوت الاقتصادي والاجتماعي؟ أليس هؤلاء العلماء هم الذين يؤيدون أكثر الأنظمة العربية رجعية وتحالفاً مع أعداء الاسلام والمسلمين، ولا يجدون غضاضة في الأخذ من أموالهم وهم يعلمون أنها أموال المسلمين الذين تستغلهم هذه الحكومات وتقهرهم باسم «الاسلام»، أو بالأحرى بالتفسير الرجعي للاسلام؟[1].

---

(١) مما له دلالته أيضاً في هذا الصدد ما اتضح أخيراً للرأي العام المصري من تعاون بعض الشيوخ مع =

إن من حقنا ـ والحال كذلك ـ أن نتساءل في جدية واخلاص وموضوعية: ما هو الاسلام؟ والسؤال يكتسب مشروعيته من تلك الفوضى الفكرية التي تسيطر على المفاهيم الدينية في ثقافتنا نتيجة لاختلاف الرؤى والتوجهات في الواقع الثقافي المعاصر من جهة، ونتيجة لتعدد الاجتهادات والتأويلات في التراث من جهة أخرى. وإذا كانت مثل هذه الاختلافات قد أدت في الماضي إلى نوع من «اللاأدرية» انتهت إلى تحريم التفكير ذاته، وإلى غلق باب الاجتهاد، فان غايتنا من طرح السؤال الوصول إلى فهم «موضوعي» لماهية الاسلام. كلنا يتحدث عن الاسلام، وعن رأي الاسلام وحكم الاسلام، ولكن يبدو من هذه الأحاديث أننا نتحدث عن مفهوم لم نتفق على تحديده ولو في الحدود الدنيا من الاتفاق. وقد أدى هذا التعارض المفهومي في الماضي إلى أن ذهب قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن إلى التسوية بين كل الآراء وبين كل الاجتهادات مهما تضاربت وتناقضت، فقال:

«كل ما جاء به القرآن حق، ويدل على الاختلاف. فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب، لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين. وسئل يوماً عن أهل القدر وأهل الاجبار فقال: كل مصيب هؤلاء قوم عظّموا الله، وهؤلاء قوم نزهوا الله. قال وكذلك القول في الأسماء، فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافراً فقد أصاب، ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب، لأن القرآن قد دل على هذه المعاني.

= شركات الاستثمار التي ثبت دورها التخريبي في الاقتصاد وما ترتب على ذلك من معاناة لا طاقة لفقراء الوطن بها. ولم يجد أحد هؤلاء الشيوخ من دفاع عن نفسه وعن أمثاله إلا تأكيد الاتهام حيث يقول: «وطبيعي أن تختار المؤسسة رجالاً متخصصين موثوقاً بهم لضبط أعمالها، وليثق بها الناس، وبديهي ألا يعمل هؤلاء المستشارون مجاناً، فهل يكون عجباً أن يأخذ هؤلاء مكافأة على عملهم كأي مستشارين آخرين؟ وهل يراد أن يمتنع العلماء عن اعطاء رأيهم الشرعي لهذا أو ذاك. (التأكيد من عندنا) (جريدة أخبار اليوم، العدد رقم ٢١٩٢ بتاريخ أول نوفمبر ١٩٨٦ الصفحة الثامنة، عمود «نحو النور»).
وكان يكفي أن يدرك الشيخ حقيقة الهدف من وراء توظيفه وهو اكتساب «ثقة الناس» أما التخصص والخبرة في شؤون المال والاقتصاد فلها رجالها وأهلها. وهل مهمة عالم «الدين» اعطاء الرأي الشرعي ـ لهذا أو ذاك ـ مقابل الأجر النقدي، وقد تكفلت الدولة أن «توظفه» لهذا الغرض فقط وتدفع له راتبه من «الضرائب» التي يدفعها فقراء الوطن؟ هكذا تحولت وظيفة الشيخ من حماية العامة من سطوة «العسكر» إلى تقنين استغلال التجار لفقراء الوطن باسم «الاسلام»، رحم الله شيخ الإسلام «عز الدين بن عبد السلام».

قال وكذلك السُّنَن المختلفة كالقول بالقرعة وخلافه والقول بالسعاية وخلافه[1]، وقتل المؤمن بالكافر، ولا يقتل مؤمن بكافر، وبأي ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب. قال: ولو قال إن القاتل في النار كان مصيباً، ولو قال هو في الجنة كان مصيباً، إذ كان انما يريد بقوله إن الله تعبده بذلك وليس عليه علم الغيب. وكان يقول في قتال علي لطلحة والزبير وقتالهما له: إن ذلك كله طاعة لله تعالى»[2].

ولسنا نظن أن أحداً من المسلمين اليوم يتقبل هذا الموقف «اللاأدري»، كما أننا لسنا نظن أن تبني أحد هذه المواقف المذكورة والدفاع عنه، وهي مواقف صيغت في الماضي في واقع مختلف، يمكن أن يحل اشكاليات اليوم في الثقافة الاسلامية المعاصرة.

إن اعادة طرح السؤال: ما هو الاسلام؟ من خلال البحث عن مفهوم للنص هو بمثابة التساؤل عن «هويتنا» الحضارية في التاريخ، سواء كنا مسلمين أم كنا مسيحيين ما دمنا نعيش واقع هذه الثقافة العربية الاسلامية بمكوناتها التاريخية. ولا نتوقف طويلاً أمام من يصرون على اقامة تعارض زائف بين العروبة والاسلام، فعلى هؤلاء ـ ان استطاعوا ـ أن ينكروا عروبة النصوص الدينية، وعليهم ـ إن استطاعوا ـ أن يتجاهلوا الحقائق التاريخية لعروبة حامل الرسالة ومتلقيها الأول، ولعروبة المخاطبين بالوحي. والقول بعروبة الاسلام لا يتجاهل اسهامات «غير العرب»، غير أن مفهوم «غير العرب» هنا مفهوم غير دقيق إلا إذا كان مفهوم العروبة يقوم على «العرق» و«الجنس» ولا يقوم على أساس «الثقافة». ومن الواضح أن الذين يفصلون بين العروبة والاسلام يفهمون العروبة فهماً عرقياً جنسياً متناسين أن «النقاء» الجنسي والعرقي اسطورة ووهم. إن معيار التصنيف بين الأمم والشعوب يجب أن يكون «الثقافة» وأهم أدواتها «اللغة». فاذا نظرنا للاسلام من خلال منظور الثقافة تبدّد ذلك الوهم الزائف الذي يفصل بين العروبة والاسلام[3]. ومن منظور «الثقافة» فالاسلام

---

(١) «القرعة» و«السعاية» مصطلحات فقهية خاصة في باب «العتق»، ويرتبط المصطلح الأول بما فعله النبي حين بلغه أن رجلاً أعتق كل عبيده عند موته، ولم يكن له مال سواهم، فأقرع النبي بينهم حتى أعتق بعضهم (انظر: صحيح مسلم، الجزء الخامس، ص: ٩٧). أما «السعاية» فهي جواز أن يَسْتَسْعِي السيدُ العبدَ ـ في غير مشقة ـ تمهيداً لعتقه، فيكون العبد بذلك قد أعتق نفسه بالسعي. وواضح أن الخلاف بين الفقهاء كان حول جواز الأمرين وعدم جوازهما في العصور المتأخرة (انظر: صحيح مسلم، الجزء الرابع، ص: ٢١٣).

(٢) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ٥٥ ـ ٥٧.

(٣) إن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية: أولها عالمية الإسلام وشموليته من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم. ورغم أن هذه الدعوى مفهوم مستقر في الثقافة فإن إنكار «الأصل» العربي للإسلام وتجاوزه للوثب إلى العالمية والشمولية مفهوم =

دين عربي، بل هو أهم مكونات العروبة وأساسها الحضاري والثقافي.

إن البحث عن مفهوم للنص لا يزعم الاجابة على كل هذه الهموم والتصدي لها تصدياً شاملاً، ولكنه بداية للبحث العلمي في مجال شائك يبدو أنه لم يعد فيه مجال لقول جديد. سيقول المغرضون من الناس وأصحاب الكراسي المزورة ـ على حد تعبير الكندي فيلسوف الإسلام الأول ـ ليس لهذه التساؤلات من معنى إلا التشكيك في العقيدة، وسيقولون إن هذه ليست اسئلة جديدة، بل هي قديمة أجاب عنها العلماء كلٌ في مجال تخصصه، فالاجابة عنها الآن من قبيل تحصيل الحاصل، ولكن على الباحث أن يعرض عن كل ذلك ويمضي في طريقه طارحاً السؤال تلو السؤال باحثاً عن اجابة لكل سؤال، متباعداً قدر الامكان عن الاجابات الجاهزة التي لا تضيف إلى وعينا بموضوع الدرس جديداً.

والباحث هنا لا يزعم امتلاكه للحقيقة بألف ولام العهد، وانما يزعم أنه بسبيله للبحث عنها ومقاربتها بالقدر الممكن علمياً وانسانياً. وغني عن القول إن الباحث على وعي بخطر «التشويش الأيديولوجي» النابع من موقفه من الواقع الذي يعيش فيه ويتفاعل معه بوصفه مواطناً، ويدرك أن عليه أن يقلل من تأثير هذا الخطر على قدر ما يستطيع. ويكفي الوعي الدائم به مانعاً من الانزلاق إلى مهاوي التحليلات الأيديولوجية، إذ لا يقع فيه حتى الأذقان إلا من ينكرونه ويزعمون لأنفسهم تجرداً وموضوعية ونزاهة لا تليق إلا بالحق المطلق المجرد، وأنّى لنا ذلك.

= حديث نسبياً. إن دعوى العالمية والشمولية في أي ظاهرة من الظواهر لا يجب أن تنكر الأصول التاريخية للظاهرة بما تتركه من ملامح وسمات تظل ملازمة للظاهرة ولا تنفصل عنها، وهذا قانون علمي ينطبق على كل الظواهر ومنها الظاهرة الدينية. الافتراض الثاني أن الدعوة القومية الحديثة دعوة عنصرية علمانية، وقد يستدل أصحاب نظرية الفصل على ذلك ببعض الاستدلالات الساذجة من قبيل أن اقتراح انشاء جامعة للدول العربية كان اقتراحاً بريطانياً استعمارياً، أو أن حملة لواء الفكر القومي كانوا من غير المسلمين. وهذه مجرد تعبيرات مؤقتة لها أسباب أعمق في حركة المجتمع والفكر، ولا يمكن تفسير هذه الظاهرة بمثيلتها في تاريخ أوروبا، فلم يصاحب الفكر القومي العربي ـ فيما نعلم ـ أي إنكار لدور الدين. الفرضية الثالثة والأكثر خطورة في فكر هؤلاء أن تصنيف البشر انما يتم على أساس «العقيدة» لا على أساس «الثقافة»، وإذا كانت «العقيدة» نظاماً جزئياً داخل النظام الكلي للثقافة، فإن تصنيف البشر داخل الثقافة الواحدة على أساس «العقيدة» من شأنه أن يمزق وحدة الوطن، ويخلق معارك وهمية بين المواطنين، ويؤدي إلى صراعات زائفة من شأنها أن تعوق الجماهير عن ادراك حلبة الصراع الحقيقي ضد من يهدرون آدميتهم ـ مسلمين ومسيحيين ـ ويستغلون عرقهم ويزيفون وعيهم. أليس في ذلك كله ما يؤكد أن «الاسلام» الذي نتحدث عنه جميعاً ليس مفهوماً واحداً؟

٣ - في المنهج

تنطلق هذه الدراسة من مجموعة الحقائق التي صاغتها الثقافة العربية حول النص القرآني من جهة، كما أنها تنطلق من المفاهيم التي يطرحها النص ذاته عن نفسه من جهة أخرى. والحقيقة أن الفصل بين ما يطرحه النص عن نفسه وبين ما صاغته الثقافة عنه فصل تعسفي، لكنه فصل لا غناء عنه للتوضيح والبيان. إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فان الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثمّ امكانية الفهم العلمي لظاهرة النص. إن الايمان بالمصدر الالهي للنص، ومن ثم لامكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي اليها. ولنقل بعبارة أخرى إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول ﷺ بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبِل الأول. وليس اختيار اللغة اختياراً لوعاء فارغ وان كان هذا ما يؤكده الخطاب الديني المعاصر، ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في ادراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثم أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً طالما أنه نص داخل اطار النظام اللغوي للثقافة. إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر.

إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي. ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبِل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الامبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص. إن القول بان النص منتج ثقافي يكون في هذه الحال قضية بديهية لا تحتاج لاثبات. ومع ذلك فان هذه القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة.

لكن القول بأن النص منتَج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكون والاكتمال، وهي مرحلة صار النص بعدها مُنْتِجاً للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد به مشروعيتها. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين امداده للثقافة وتغييره لها. ولكن

علينا دائماً أن نكون على وعي بأن القول بوجود مرحلتين في تاريخ النص لا يعني أنهما مرحلتان متقابلتان متعارضتان، فالنص في مرحلته الأولى ـ في تعبيره عن الثقافة ـ لم يكن مجرد حامل سلبي لها، فقد كانت له فعاليته الخاصة ـ بوصفه نصاً ـ في تجسيد الثقافة والواقع، وهي فعالية لا تعكسهما عكساً آلياً، بل تجسدهما تجسيداً بنائياً، أي تجسيداً يعيد بناء معطياتها في نسق جديد. وفي المرحلة الثانية ليس المقصود بأن النص مُنْتِجٌ للثقافة تحويل الثقافة إلى صدى سلبي للنص، فللثقافة أيضاً آلياتها الخاصة في التعامل مع النص وذلك باعادة قراءاته وتأويله.

إن العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الأطروحات الأيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص. ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل العلاقي بين النص والثقافة تعتمد هذه الدراسة بصفة أساسية المدخل اللغوي. ولما كانت اللغة نظاماً للعلامات، فانها بالضرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي، انها وسيط من خلاله يتحول العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز. والنصوص اللغوية ليست إلا طرائق لتمثيل الواقع والكشف عنه بفعالية خاصة. لكن للغة وظيفة اخرى إلى جانب وظيفتها العامة السابقة، تلك هي وظيفتها الاتصالية التي تفترض علاقة بين متكلم ومخاطب وبين مرسل ومستقبل(١). وإذا كانت الوظيفة الاعلامية الاتصالية للغة لا تنفصل عن طبيعتها الرمزية فان وظيفة النص في الثقافة ـ وهي وظيفة اعلامية بوصف النص رسالة كما سبقت الاشارة ـ لا تنفصل كذلك عن النظام اللغوي الذي ينتمي اليه، ومن ثم لا ينفصل عن مجال الثقافة والواقع.

إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً نابعاً من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول انه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته. ان موضوع الدرس هو «الاسلام»، ولا خلاف بين علماء الأمة على خلاف مناهجهم واتجاهاتهم قديماً وحديثاً أن الاسلام يقوم على أصلين هما «القرآن» و«الحديث» النبوي الصحيح. هذه حقيقة لا يمكن التشكيك في سلامتها. الحقيقة الثانية التي لا يمكن التشكيك في سلامتها كذلك أن هذه النصوص لم تُلْق كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاماً. وحين نقول «تشكلت» فاننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لها في العلم الالهي أو في اللوح المحفوظ. وتلك قضايا سنتعرض

(١) Roman Jakobson: Linguistics and Poetics,

لها في متن الدراسة. وإذا كانت هذه النصوص قد تشكلت في الواقع والثقافة فان لكليهما دوراً في تشكيل هذه النصوص.

ولعل الحديث عن دور الواقع والثقافة في تشكيل هذه النصوص يمثل نقطة الانفصال، وربما التدابر، بين منهج هذه الدراسة وبين المناهج الأخرى التي يتبناها الخطاب الديني المعاصر عند مناقشة مثل هذه القضايا حيث تعطى الأولية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن «الله» عزّ وجلّ (قائل النص) ثم يلي ذلك الحديث عن النبي ﷺ (المستقبل الأول) للنص، ثم يلي ذلك الحديث عن الواقع تحت عناوين «أسباب النزول» و«المكي والمدني» و«الناسخ والمنسوخ». إن مثل هذا المنهج - ان اكتملت له أدوات البحث المنهجي من الدقة والاستقصاء - بمثابة ديالكتيك هابط في حين أن منهج هذه الدراسة بمثابة ديالكتيك صاعد. وعلى حين يبدأ المنهج الأول من المطلق والمثالي في حركة هابطة إلى الحسي والمتعين، فان المنهج الثاني يبدأ من الحسي والعيني صعوداً، يبدأ من الحقائق والبديهيات ليصل إلى المجهول ويكشف عما هو خفي. إن معضلة المنهج الأول أنه يعتمد على التأمل، ومن ثم يكون عرضة للانغماس في الأقاويل الخطابية، وبذلك يتحول الخطاب العلمي من خلال هذا المنهج عن مهمته الحقيقية ليؤدي مهمة أخرى هي مهمة الوعظ والارشاد. ولعل هذا يفسر لنا اختلاط مفهوم «العالم» بمفهوم «الواعظ» و«الخطيب» في ثقافتنا الدينية. ونأمل أن يؤدي المنهج الذي تتبناه هذه الدراسة إلى تجاوز هذه المعضلة. المعضلة الثانية التي يقع فيها المنهج الأول - ونأمل أن يتجاوزها منهج هذه الدراسة - خطر الوقوع في شبكة «الاجابات الجاهزة» والانسياق في دوامة «التشويش الأيديولوجي» حيث يبدو الباحث - في اطار هذا المنهج - وكأنه يكتشف جديداً، وهو في الواقع يمارس دور الحواة والمشعوذين فيخرج من ثيابه ما سبق أن خَبَّأه وذلك ليدهش الناس وينال اعجابهم. وما يكون الباحث قد خبأه في هذه الحالة ليس سوى ما قاله القدماء في نفس القضية وعن نفس الموضوع.

وإذا كان البدء بالواقع معناه البدء بالحقائق التي نعرفها من التاريخ فان دراستنا لمفهوم النص سعياً لتحديد ماهية الاسلام لا ينبغي أن تغفل الواقع، بل عليها أن تبدأ به بوصفه الحقيقة العينية الملموسة التي يمكن الحديث عنها. وعلينا أن نضع في الاعتبار أن الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ويشمل المتلقي الأول للنص ومبلغه، كما يشمل المخاطبين بالنص. إن النص أداة اتصال يقوم بوظيفة اعلامية، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله. والقول إن كل نص رسالة يؤكد أن «القرآن» و«الحديث النبوي» نصوصاً يمكن أن نطبق عليها مناهج تحليل النصوص، وذلك ما دام ثمة اتفاق على

أنها «رسالة». ومعنى ذلك أن تطبيق نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجاً لا يتلاءم مع طبيعتها. إن المنهج هنا نابع من طبيعة المادة ومتلائم مع الموضوع.

والاعتراض الذي يمكن أن يثار هنا: كيف يمكن تطبيق منهج تحليل النصوص على نص الهي؟! وقد يتضمن الاعتراض بعض الاتهام (والعياذ بالله من سوء النية) حول تطبيق مفاهيم البشر ومناهجهم على نص غير بشري من حيث أصله ومصدره. والحقيقة أن هذا الاعتراض ان صدر فانما يصدر عن ذلك النمط من الفكر التأملي المثالي الذي أشرنا اليه بوصف علمي باسم «الديالكتيك الهابط». وإذا كان أصحاب هذا المنهج يتفقون معنا كذلك في أن الله سبحانه وتعالى ليس موضوعاً للتحليل أو الدرس، وإذا كانوا يتفقون معنا كذلك في أنه سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم، أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي، فان المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس «الكلام» الالهي من خلال تحليل معطياته في اطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله. ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الانساني الممكن لفهم الرسالة، ولفهم الاسلام من ثم.

وحتى لا نقع فيما وقع فيه القدماء فان مصداقية النص في منهج تحليل النصوص لا تنبع من دليل خارجي، بل تنبع من تقبل الثقافة للنص واحتفائها به. لقد اختلف القدماء حول هذه الاشكالية، وانصب خلافهم فيها حول نقطة جزئية هي: هل يحتاج النص إلى دليل خارجي لاثبات مصداقيته، أم أنه يتضمن في داخله هذا الدليل؟ وإذا كانوا جميعاً قد اتفقوا على ضرورة وجود معيار خارجي فانهم اختلفوا في طبيعة هذا المعيار، هل هو «العقل» أم «المعجزة» الباهرة التي تقع على يد الرسول؟ وقد انتهى الفكر الديني القديم إلى أن المعجزة الكبرى هي «النص» ذاته، وكان لذلك نتائج ليس هنا مجال مناقشتها إذ سنتعرض لها في فصول الدراسة.

وفي منهج تحليل النصوص تنبع مصداقية النص من دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة «النصوص»، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصاً دالاً فهو كذلك. وقد يختلف اتجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، فتنفي ما سبق لها أن تقبلته، أو تتقبل ما سبق لها أن نفته من النصوص. وإذا طبقنا هذا المعيار على القرآن بصفة خاصة فنحن ازاء نص لم يكد يكتمل حتى أصبح جزءاً أصيلاً فاعلاً في الثقافة التي ينتمي اليها. ولم تكد تمر عليه سنوات قليلة حتى صار هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة. ثم تجاوز اطار ثقافته ليكون مؤثراً في ثقافات أخرى. لقد صار القرآن هو «النص» بألف ولام العهد. وإذا كنا نعتد المعيار الثقافي في تحديد مصداقية النص، فمن قبيل تحصيل

الحاصل القول بأن مصداقية هذا النص ـ القرآن ـ لا تنبع من كثرة عـدد المؤمنين بـه، كما أن قلة عددهم لا تقلل من مصداقيته. إن وجود النص في الثقافة أخـطر من وجوده في عـواطف المعتقدين والمؤمنين.

لذلك كله لا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوي ـ منهج تحليـل النصوص ـ عـلى القرآن وبين الايمان بمصدره الالهي. إن البحث عن مفهوم للنص ليس إلا محـاولة لاكتشـاف طبيعة النص الـذي يمثل مـركـز الـدائـرة في ثقـافتنـا. إن محـاولـة البحث عن مفهـوم للنص سعي لاكتشاف العلاقات المركبة لعلاقة النص بالثقافة من حيث تشكله بهـا أولاً، وعلاقتـه بها من حيث تشكيله لها ثانياً. وسيكون هـذان المحوران مـوضوع البـاب الأول من هذه الـدراسة. وهذا الباب ينقسم إلى خمسة فصول هي على التوالي: مفهـوم الوحي، المتلقي الأول للنص، المكي والمـدني، أسباب النـزول، ثم النـاسـخ والمنسـوخ. وفي كـل هـذه الفصـول سيكـون التحليل قائـماً على أسـاس المحورين السـابقين في عـلاقة النص بـالثقافـة تشكلاً وتشكيـلاً. وسيكـون الباب الثـاني من هذه الـدراسة عن «آليـات النص» من حيث علاقتـه بالنصـوص الأخرى في الثقافة من جهة، ومن حيث آليـاته في انتـاج الدلالـة من جهة أخـرى، ويندرج تحت هذا الباب أيضاً خمسة فصول هي على التوالي: الاعجاز، المناسبة بين الآيات والسور، الغموض والوضوح، العام والخاص، التفسير والتأويل. ويأتي الباب الثالث والأخير للكشف عن التحول الذي أصاب مفهوم النص ووظيفته والذي صارت له السيادة في الثقافة العربيـة الاسلامية حتى عصورها الحديثة. وقد كان من الـطبيعي أن نتوقف في هـذا الباب عنـد فكر «أبو حامـد الغزالي» بوصفه المفكـر الذي التقت عنده تيارات الفكـر الديني واتجـاهاتـه على المستـويين الـرسمي والشعبي. إن الدور الخـطير الذي قـام به الغـزالي في صيـاغـة المفـاهيم والتصورات التي كتب لها الشيوع والاستقرار في مجال الفكر الـديني فرض علينـا هذه الـوقفة الخاصة، وهي وقفة تستهدف الكشف عن أسباب بداية عزل النص عن الـواقع وعن حـركة الثقافة من جهة، والكشف عن جذور كثير من الأفكار والمفاهيم الشائعـة في الخطاب الـديني المعاصر من جهة أخرى.

إن قراءة الغزالي بالاضافة إلى أهميتها في الكشف عن التحـول الذي طـرأ على مفهـوم النص في الفكر تكشف لنا عن صوت الماضي الـذي يعاد تصـديره لنـا في الحاضر، وتكشف أكثر عن آليات الفكر الديني المعـاصر في اضفاء صفـة القداسـة والاطلاق عـلى ذاته بـارتداء ثياب التراث في أشد اتجاهـاته تخلفـاً ورجعية. وفي هـذا الكشف نأمـل أن نساهم في تعـرية الوجه الحقيقي لكثير من مفاهيم الخطاب الديني المعاصر باستخدام أساليب الدرس العلمي.

الباب الأول

النص في الثقافة (التشكّل والتشكيل)

الفصل الأول

مفهوم الوحي

يعد مفهوم «الوحي» هو المفهوم المركزي للنص عن ذاته حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع. وإذا كان ثمة أسماء أخرى للنص وردت بها الاشارة مثل القرآن والذِّكْر والكتاب، فان اسم «الوحي» يمكن أن يستوعبها جميعاً بوصفه مفهوماً دالاً في الثقافة سواء قبل تشكُّل النص أم بعد تشكّله. وإذا كان كل من السيوطي والزركشي قد بالغا في تعداد أسماء القرآن حتى وصلا بها إلى ما يزيد على الخمسين اسماً وخلطا بين الأسماء والأوصاف فان تحليلنا لمفهوم الوحي قد يتوقف عند بعض الأسماء الأكثر شهرة كالكتاب والقرآن والرسالة والبلاغ فقط للكشف عن مفهوم النص لنفسه(1).

وإذا كان اسم «الكتاب» واسم «القرآن» من الأسماء التي تعد بمثابة الأسماء الأعلام، فان اسم «الوحي» في دلالته على القرآن ليس كذلك، بل تتسع دلالته لتشمل كل النصوص الدينية الاسلامية وغير الاسلامية، فهو مفهوم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر. هذا من حيث الاستخدام القرآني. والاسم من جهة أخرى دال في اطار اللغة العربية قبل القرآن على كل عملية اتصال تتضمن نوعاً من «الاعلام». ورد في اللسان «وأصل الوحي في اللغة كلها اعلام في خفاء». وإذا كان صاحب اللسان يعدّد في معاني الوحي «الالهام» و«الاشارة» و«الايماء» و«الكتابة» و«الكلام»، فان هذه المعاني كلها يستوعبها معنى «الاعلام» ويشير كل منها على حدة إلى طريقة من طرق الاعلام، فالاعلام قد يكون بالكلام وقد يكون بالكتابة وقد يكون بالاشارة والايماء وقد يكون الهاماً.

١ ـ الوحي عملية اتصال

وإذا كانت الدلالة المركزية للوحي هى «الاعلام» فان من شرط هذا الاعلام أن يكون خفياً سرياً. ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى إن الوحي علاقة اتصال بين طرفين تتضمن

---

(١) انظر السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٥٠، وكذلك الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٦.

اعلاماً ـ رسالة ـ خفياً سرياً. وإذا كان «الاعلام» لا يتحقق في أي عملية اتصال إلاّ من خلال شفرة خاصة، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشفرة متضمناً في مفهوم الوحي، ولا بد أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عملية الاتصال والاعلام شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل أي بين طرفي عملية الاتصال/الوحي.

إن هذا المفهوم للوحي يمكن أن نجده في الشعر كما نجده في القرآن نفسه. وها هو علقمة الفحل يصف ذكر النعام عائداً إلى أنثاه مسرعاً. . وقد انتابه قلق عليها وعلى الصغار نتيجة عاصفة شديدة وأمطار. وحين عاد وجدهم سالمين مطمئنين فأخذ

يوحي اليها بأنقاض ونقنقة كما تراطن في أفدانها الروم

فاستخدام الشاعر للفعل «يوحي» يشير إلى علاقة اتصال بين ذكر النعام وأنثاه (مرسل ومستقبل) من خلال شفرة خاصة (الانقاض والنقنقة) سرية لا يفهمها الشاعر ذاته، ولذلك قارن بينها وبين «رطانة» الروم في قصورهم. ومن الضروري أن نشير هنا إلى أن الطرف الثالث أو المراقب الخارجي لعملية الاتصال/الوحي لا يفهم شفرة الاتصال ومن ثم لا يفهم مضمون الرسالة أو الاعلام المتضمن فيها، لكنه يدرك بشكل عام أن ثمة اتصالاً وثمة رسالة واعلاماً. في هذا الاطار نفهم تشبيه علقمة لاتصال ذكر النعام بأنثاه (الوحي) بتراطن الروم، حيث يدرك العربي أنهم يتخاطبون بلغة خاصة لكنه لا يفهم مضمون مخاطباتهم.

ونجد مثل هذا الاستخدام في القرآن في قصة زكريا ومريم بصفة خاصة. لقد سأل زكريا الله أن يهبه ولداً فبشره الله باستجابة الدعاء، فطلب من الله علامة.

قال رب اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاث ليال سويا. فخرج على قومه من المحراب فأوحى اليهم أن سبّحوا بكرة وعشيا. (١)

لقد كان على زكريا أن يتصل بقومه، أن يُعْلمهم بطلب التسبيح، دون أن يستخدم النظام اللغوي الطبيعي العادي، فكان الإيحاء بنظام آخر من الرموز كما ورد في القرآن أيضاً في نفس القصة.

قال رب اجعل لي آية قال آيتك ألاّ تكلم الناس ثلاثة أيام إلاّ رمزاً واذكر ربك كثيراً وسبح بالعشي والإبكار. (٢)

والرمز من الكلام هو الخفي الذي لا يدركه إلا المخاطب به، جاء في اللسان: «الرمز

---

(١) سورة مريم: الآيات ١٠ ـ ١١.

(٢) سورة آل عمران: آية ٤١.

اشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم. والرمز في اللغة كل ما أشرت اليه مما يبان بلفظ بأي شيء أشرت اليه بيد أو بعين». وهذا الاتصال الرمزي ـ الوحي ـ كان هو الاتصال الذي حدث بين مريم وقومها حين وضعت عيسى وخشيت مواجهة الناس فنذرت أن تصوم عن الكلام كما نُصِحَت.

فأتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئاً فريا. يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغياً. فأشارت اليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبياً(١).

والاشارة اليه ـ إلى عيسى الطفل ـ تتضمن رسالة فحواها «لا تسألوني واسألوه هو». وهي رسالة أدركها قومها فكان ردهم: كيف نخاطب طفلاً. إن الرسالة المتضمنة في «اشارة» مريم لقومها تجعل هذه «الاشارة» وحياً مثل اشارة زكريا لقومه طالباً منهم التسبيح.

في الأمثلة الثلاثة السابقة لاحظنا أن عملية الاتصال/الوحي كانت تتضمن مرسلاً ومستقبلاً ينتميان إلى مرتبة وجودية واحدة، ذكر النعام وأنثاه، زكريا وقومه، مريم وقومها. ولاحظنا أيضاً أن الشفرة التي استخدمت في عملية الاتصال كانت شفرة مفهومة ـ اشارات وأصوات في حالة النعام واشارات فقط في حالة البشر ـ لكلا الطرفين. والحديث عن الوحي في القرآن ينقلنا إلى مجال أكثر تعقيداً حيث تكون عملية الاتصال/الوحي بين طرفين لا ينتميان إلى نفس المرتبة الوجودية. ومع ذلك فقد كان هذا المفهوم أيضاً ـ مفهوم الاتصال بين مراتب وجودية مختلفة ـ مفهوماً مألوفاً في الثقافة العربية قبل الاسلام.

٢ ـ اتصال البشر بالجن

لقد أدرك العرب قبل الإسلام ظاهرتي الشعر والكهانة بوصفهما ظاهرتين لهما أصولهما في عالم آخر وراء هذا العالم الحسي المرئي، هو عالم الجن الذي تصوروه على مثال عالمهم ومجتمعهم، فتصوروا الجن قبائل تعيش في واد خاص في البادية أطلقوا عليه اسم وادي «عبقر» حتى أصبح «يقال في المثل لكأنهم جن عبقر» كما يحكي صاحب اللسان. ولأن عالم الجن وعالم البشر عالمان متجاوران فقد تصور العرب امكانية الاتصال بين البشر والجن. لكن البشر القادرين على الاتصال بالجن لا بد أن يتمتعوا بصفات خاصة تؤهلهم للتواصل مع هذه المرتبة الوجودية المختلفة. ولأن الجن ليسوا على صفات البشر أو صورهم، فقد كانوا كائنات قادرة على اختراق الحدود الفاصلة بين السماء والأرض، وقادرة من ثم على الإنباء بالغيب ومعرفة المختفي المستور. هذه المعرفة الخاصة ـ التي يستطيع الجن تحصيلها باستراقه

---

(١) سورة مريم: الآيات ٢٧ ـ ٢٩.

السمع إلى السماء يمكن لبعض البشر من الخواص اكتسابها عن طريق الاتصال بالجن.

لقد كان ارتباط ظاهرتي «الشعر والكهانة» بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بامكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الاسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري. وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي ـ القرآن ـ لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثباً عليه وتجاوزا لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها. إن العربي الذي يدرك أن الجنيَّ يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويدرك أن العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن لا يستحيل عليه أن يصدق بِمَلَك ينزل بكلام على بشر. لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوحي ذاتها، وانما انصب الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحى اليه. ولذلك أيضاً يمكن أن نفهم حرص أهل مكة على رد النص الجديد ـ القرآن ـ إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة سواء كانت شعراً أم كهانة.

يقول الأعشى متحدثاً عن قرينه «مسحل» وعن اعتماده عليه في قول الشعر، وعن توافقهما:

وما كنت شاحِرْدا ولكن حسبتني ... إذا «مسحل» سدَّى لي القول أنطق
شريكان فيما بيننا من هوادة ... صفيان جِنيٌّ وإنس موفَّق
يقول فلا أعيا لشيء أقوله ... كفاني لا عَيٌّ ولا هو أخرق

ويفرق بدر بن عامر بين أشعار الانس وأشعار الجن ويفخر بقدرته على النطق بكليهما:

ولقد نطقت قوافيا انسية ... ولقد نطقت قوافي التجنين

ولم يكن القرآن في صياغته للواقع الثقافي بمعزل عن هذه التصورات فقد ذكر الجن في مواضع كثيرة وخصص سورة كاملة تُنْبىء عن تحول في طبيعة الجن وايمانهم بالاسلام والقرآن بعد أن استمعوا له. والسورة من ناحية أخرى تؤكد ما كان مستقراً في العقل العربي من اتصال الجن بالسماء ومن امكانية اتصال بعض البشر بالجن.

وأنه كان يقول سفيهنا على الله شططا. وأنا ظننا أن لن تقول الانس والجن على الله كذبا. وأنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا. وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحدا. وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشهباً. وأنا

كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً.[1]

ولكن علينا أن نلاحظ أن النص هنا وهو يصوغ الواقع يصوغه بطريقة بنائية خاصة تعيد تركيبه في نسق جديد. ويكفي أن نلاحظ هنا ذلك التداخل الدلالي في استخدام الضمائر. وإذا كانت السورة تبدأ بمخاطبة الرسول «قل أوحي اليه أنه. . .» فإن ما يلي ذلك يبدو في المستوى الظاهر حكاية لما قاله الجن بعد أن استمعوا إلى القرآن. ولكننا نلاحظ أن الآية الأولى في الاستشهاد السابق ـ وهي الآية الرابعة في السورة ـ تتسق مع ما سبقها من آيات السورة في دلالة الضمائر حيث يشير ضمير المتكلمين فيها كلها إلى الجن، وذلك على عكس الآيات التالية لها ـ الآيات (٥)، (٦)، (٧) ـ حيث نلاحظ أن ضمير المتكلم «نا» في «أنا» وفي «ظننا» من الضروري أن يكون دالاً على متكلم آخر غير الجن، إلا إذا اعتبرنا أن الآية تعتمد على «التجريد» حيث يجرد المتكلم من نفسه شخصاً آخر يشير اليه باسم أو بضمير الغائب. ولكن هذا الافتراض يعوقه استخدام ضمير الغياب في «ظنوا» اشارة إلى الإنس، وضمير المخاطب في «ظننتم» اشارة إلى الجن في الآية رقم (٧).

ومعنى هذا التداخل الدلالي في استخدام الضمائر أن صوت الجن ليس صوتاً مستقلاً في النص فان صوت المتكلم الأصلي في النص يقطع هذا الصوت بين الحين والآخر بحيث يكون حضور الجن حضوراً مشروطاً. هذا بالاضافة إلى أن بدء السورة بفعل الأمر «قل» والمخاطب بهذا الفعل محمد، يجعل صوت الجن في مستوى تال لصوت المتكلم الأول (الله) من جهة وصوت المخاطب (محمد) من جهة ثانية. وأخيراً يأتي في المرتبة الثالثة صوت الجن. وفي الآيات التالية يبرز صوت الجن بروزاً واضحاً، ولكن هذا صوت اسلامي، ثم يخفت ليفسح المجال لصوت المتكلم الأول:

وأنا منا المسلمون ومنا القسطون فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا. وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا.

وهنا ينتهي صوت الجن تماماً ليبرز الصوت الأول حتى نهاية السورة.

وألَّوِ استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقاً. لنفتنهم فيه ومن يعرض عن ذكر ربه يسلكه عذابا صعدا.[2]

إن النص هنا وان كان يمثل الواقع الذي ينتمي اليه يعيد تشكيل هذا الواقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة. لقد صار الجن في النص جناً مؤمناً مسلماً يدين سلوكه السابق

---

(١) سورة الجن: الآيات ٤ ـ ٩.

(٢) سورة الجن: الآيات ١٤ ـ ١٧.

ويدين البشر الذين كانوا يعوذون به «رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقاً». وفي سورة «الناس» نلاحظ تحول أحاديث الجن إلى «وسوسة» يستعاذ بالله منها، ويوصف هذا الجن بأنه «وسواس خناس». فاذا عرفنا أن سورة «الناس» سابقة في ترتيب النزول على سورة «الجن» أمكننا أن نميز بين هاتين الصورتين: صورة الجن الخناس الموسوس الذي يستعاذ بالله منه، وصورة الجن الذي يشبه البشر في انقسامه إلى مؤمنين وكافرين. ولا شك أن الصورة الثانية تعد نوعاً من التطوير القرآني النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة والهادف إلى تطويرها لمصلحة الاسلام من جهة أخرى.

لقد ظل هذا التصور ـ تصور اتصال البشر بعالم الجن أو العوالم الأخرى بصفة عامة ـ جزءاً من المفاهيم المستقرة في الثقافة العربية الاسلامية، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظرية الخيال عند الفلاسفة والمتصوفة. لكن هذا التصور قد اعيدت صياغته في بناء أكبر يستوعب الوجود كله، وهو تصور صيغ على الوجه التالي:

اعلم أرشدنا الله واياك أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته. وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجسماني، وأوله عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلاً بعضها ببعض وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطاً، ويستحيل بعض الأوقات والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط، وبها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك من وجود الذوات التي لها هذه الآثار فيها. ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له. وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدريج التكوين إلى الانسان صاحب الفكر والروية ترتفع اليه من عالم القدرة الذي اجتمع فيه الحس والادراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل. وكان ذلك أول أفق من الانسان بعده. وهذا غاية شهودنا.[1]

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٩٥ ـ ٩٦.

في مثل هذا التصور الذي ساد الثقافة العربية ـ والذي نجد جذوره في تصورات ما قبل الاسلام ـ لا يتكون الكون من عوالم منفصلة، بل يكون الاتصال والحركة صعوداً وهبوطاً بين العوالم هو مجال الفعالية التي تمكن الانسان ـ آخر العوالم وأكملها في نفس الوقت ـ من الاتصال ببعض هذه العوالم، يستوي في ذلك النبي والكاهن. والفارق بين اتصال النبي بالملأ الأعلى واتصال الكاهن، أن اتصال النبي قائم على نوع من الفِطرة والخلقة أساسها الاختيار «الاصطفاء» الالهي، بينما يحتاج الكاهن إلى آلات وأدوات مساعدة تعينه على التخلص ـ جزئياً ـ من عوائق العالم المادي والاتصال بما وراءه من العوالم. إن الأنبياء:

صنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة ـ جسمانيتها وروحانيتها ـ إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللمحات مَلَكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الالهي في تلك اللمحة. وهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة وهي حالة الوحي فطرة فطرهم الله عليها وجبلة صورهم فيها، ونزههم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسين لها بالبشرية بما رَكَّب في غرائزهم من القصد والاستقامة.[1]

والكهان على عكس ذلك يعتمدون على محاولاتهم البشرية، ويستعينون بما يساعدهم على مجاوزة عوائق الجسد. وبسبب وجود الوسيط المساعد من السجع أو عظام الحيوانات يكون اتصالهم ناقصاً ويكون ما يحصلون عليه من «معلومات» قابلاً للصدق والكذب، أو بالأحرى يختلط فيه الصدق والكذب. إن اتصال الأنبياء:

يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلاماً أو حركة ولا بأمر من الأمور انما هو انسلاخ من البشرية إلى الملكية بالفطرة في لحظة أقرب من لمح البصر. وإذا كان كذلك وكان ذلك الاستعداد موجوداً في الطبيعة البشرية فيعطي التقسيم العقلي أن هنا صنفاً آخر من البشر ناقصاً عن رتبة الصنف الأول نقصان الضد عن ضده الكامل لأن عدم الاستعانة في ذلك الادراك ضد الاستعانة فيه، وشتان ما بينهما. فاذا أعطى تقسيم الوجود أن هنا صنفاً آخر من البشر مفطوراً على أن تتحرك قوته العقلية حركتها الفكرية بالارادة عندما يبعثها النزوع لذلك وهي ناقصة عنه بالجبلة عندما يعوقها العجز عن ذلك تشبثت بأمور جزئية محسوسة أو متخيلة كالأجسام الشفافة وعظام الحيوانات وسجع الكلام وما سنح من طير أو حيوان فيستديم ذلك

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٩٨.

الاحساس أو التخيّل مستعيناً به في ذلك الانسلاخ الذي يقصده ويكون كالمُشَيِّع له. وهذه القوة التي فيهم مبدأ لذلك الادراك هي الكهانة. ولكون هذه النفوس مفطورة على النقص والقصور عن الكمال كان ادراكها في الجزئيات أكثر من الكليات، ولذلك تكون المخيلة فيهم في غاية القوة لأنها آلة الجزئيات فتنفذ فيها نفوذاً تاماً في نوم أو يقظة وتكون عندها حاضرة عتيدة تحضرها المخيلة وتكون كالمرآة تنظر فيها دائماً ولا يقوى الكاهن على الكمال في ادراك المعقولات لأن وحيه من وحي الشيطان. وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة ليشتغل به عن الحواس، ويقوى بعض الشيء على ذلك الاتصال الناقص فيهجس في قلبه عن تلك الحركة والذي يشيعها من ذلك الأجنبي ما يقذفه على لسانه فربما صدق ووافق الحق وربما كذب لأنه يتمم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة ومباين لها غير ملائم فيعرض له الصدق والكذب جميعاً.(1)

وإذا كان ما يتلقاه الكاهن من الشياطين وحياً فالمقصود أن الكهانة عملية اتصال تتضمن رسالة، لكن عملية الاتصال هنا تتم عبر شفرة خاصة لأن طرفي الاتصال ـ المرسل والمستقبل ـ لا ينتميان إلى نفس المرتبة الوجودية. لكن الشفرة الخاصة التي يشير اليها ابن خلدون «سجع الكهان» تظل طريقة خاصة في الصياغة والأداء اللغوي، طريقة خاصة ـ أو لنقل شفرة ثانوية ـ داخل النظام اللغوي العام. والقرآن يستخدم اللفظ «يوحى» للدلالة على الاتصال بين الشياطين والكفار «وان الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم»(2) وكذلك يستخدمها للاتصال بين الكفار أنفسهم «يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً»(3). وإذا كان الوحي في هاتين الآيتين بمعنى «الوسوسة» كما تقول المعاجم، وكما يصف القرآن أحاديث الشيطان للبشر في سورة «الناس» فان «الوسوسة» ـ كما ينبىء ايقاعها الصوتي ـ تعني اتصالاً محوطاً بالسرية والغموض، اتصالاً لا يتاح لطرف ثالث أن يدركه. وهذا معنى «الوحي» اللغوي كما حللناه في الفقرة السابقة.

إن العلاقة بين النبوة والكهانة ـ في التصور العربي ـ أن كليهما «وحي»، اتصال بين إنسان وبين كائن آخر ينتمي إلى مرتبة وجودية أخرى، مَلَك في حالة النبي، وشيطان في حالة الكاهن. وفي هذا الاتصال/ الوحي ثمة رسالة عبر شفرة خاصة لا يتاح لطرف ثالث أن يفهمها على الأقل لحظة الاتصال، وذلك لأن النبي «يبلغ» للناس بعد ذلك الرسالة، والكاهن «ينبىء» عن محتوى ما تلقاه. وفي هذا كله تصبح ظاهرة «الوحي» ظاهرة غير طارئة

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٠

(2) سورة الأنعام: آية ١٢١.

(3) سورة الأنعام: آية ١١٢.

على الثقافة ولا مفروضة عليها من خارج كما سبقت الاشارة ويكاد ابن خلدون يصر على أن النبوة لم تلغ الكهانة ولم تقض عليها كما يتوهم بعض الناس:

وقد زعم بعض الناس أن هذه الكهانة قد انقطعت منذ زمن النبوة بما وقع من شأن رجم الشياطين بالشهب بين يدي البعثة وأن ذلك كان لمنعهم من خبر السماء كما وقع في القرآن، والكُهَّان انما يتعرفون أخبار السماء من الشياطين فبطلت الكهانة من يومئذ. ولا يقوم من ذلك دليل لأن علوم الكهان كما تكون من الشياطين تكون من أنفسهم أيضاً كما قررناه وأيضاً فالآية انما دلت على منع الشياطين من نوع واحد من أخبار السماء وهو ما يتعلق بخبر البعثة ولم يمنعوا مما سوى ذلك. وأيضاً فانما كان ذلك الانقطاع بين يدي النبوة فقط، ولعلها عادت بعد ذلك إلى ما كانت عليه، وهذا هو الظاهر لأن هذه المدارك كلها تخمد زمن النبوة كما تخمد الكواكب والسُّرُج عند وجود الشمس لأن النبوة هي النور الأعظم الذي يخفي معه كل نور ويذهب.(1)

إن إصرار ابن خلدون على الاحتفاظ للكهانة والعرافة بمكانها بعد النبوة يرتد إلى أمرين: الأمر الأول أن إلغاء الكهانة يستلزم إلغاء أساسها الوجودي، ومن ثم تصبح ظاهرة النبوة ذاتها في حاجة إلى تفسير جديد. والأمر الثاني أن الكهانة والعرافة كانتا معياراً لدى عرب ما قبل الإسلام لإثبات حقيقة النبوة من جهة، وكانتا وسيلة للتنبؤ بالنبي الجديد المرتقب من جهة أخرى.

فقد كان العرب يفزعون إلى الكهان في تعرف الحوادث ويتنافرون اليهم في الخصومات ليعرفوهم بالحق فيها من ادراك غيبهم... واشتهر منهم في الجاهلية شق بن أنمار بن نزار وسطيح بن مازن بن غسان وكان يُدْرَج كما يدرج الثوب ولا عظم فيه إلا الجمجمة. ومن مشهور الحكايات عنها تأويل رؤيا ربيعة بن مضر وما أخبراه به من ملك الحبشة لليمن وملك مضر من بعدهم وظهور النبوة المحمدية في قريش، ورؤيا الموبذان التي أولها سطيح لما بعث اليه بها كسرى عبد المسيح فأخبره بشأن النبوة وخراب ملك فارس(2).

وإذا كان الغاء الكهانة يؤدي إلى الغاء الأساس الوجودي وكذلك الأساس المعرفي لظاهرة النبوة، فان ذلك يؤكد أن ظاهرة «الوحي» استندت إلى مفهوم عميق في الثقافة، مفهوم عن امكانية اتصال بين البشر وبين العوالم الأخرى من الملائكة والشياطين. وإذا كان «الشعر» أيضاً - كما سبقت الاشارة - قد تم تصوره من حيث مصدره داخل اطار هذا التصور

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠١.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٨. وانظر مناقشتنا لهذه القضية في دراستنا: السيرة النبوية سيرة شعبية.

العام للوحي، فاننا هنا نكتفي بهذه الاشارة، وسنعود لمناقشة علاقة القرآن بالشعر وبالسجع وذلك عند حديثنا عن علاقة النص بالنصوص الأخرى في الثقافة في الفصل الخاص بالاعجاز.

٣ ـ الوحي بالقرآن

إن الموقف الاتصالي المتضمن في حالة الوحي بالنص يختلف عن المواقف الاتصالية التي ناقشناها حتى الآن من حيث انه أكثر تعقيداً. إن طرفي الاتصال الأساسيين في عملية الوحي النبوي هما الله في جانب والرسول البشر في جانب آخر. وقد عبر القرآن عن هذا الاتصال بأنه «القاء» وذلك في السورة الثانية من حيث ترتيب النزول وهي سورة المزمل «انا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً»(١). ومن المعروف أن المتحدث المعبر عنه بالضمير «نا» في هذه الآية هو ذات المذكور في الآيات الأولى «اقرأ باسم ربك» من سورة «العلق». الاتصال اذن يتم من خلال «الالقاء» والشفرة المستخدمة في الاتصال هي «القول». وفي آيات أخرى من القرآن تم التعبير عن «الالقاء» بالتنزيل، وعن «القول» بالكلام.

أ ـ إن اتصال الله بالبشر ـ أو كلام الله للبشر ـ له طرائق محددة عبر عنها النص ذاته على النحو التالي: ـ

وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء انه عليّ حكيم. وكذلك أوحينا اليك روحاً من أمرنا، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا(٢).

أولى هذه الطرائق «الوحي» بالمعنى السالف الذي ناقشناه في الفقرة السابقة، وهو ما يطلق عليه العلماء «الالهام» مثل الوحي إلى أم موسى وإلى النحل وإلى الملائكة وكل وحي يتميز بالخصوصية والسرية. والطريقة الثانية من طرائق كلام الله للبشر الكلام من وراء حجاب وذلك كلامه لموسى من وراء حجاب الشجرة والنار والجبل. ونلاحظ في حالتين من حالات الكلام من وراء الحجاب أنه قد عبر عن بداية الكلام بالنداء:

فلما أتاها نودي يا موسى. اني أنا ربك فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى. وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى (٣).

وناديناه من جانب الطور الأيمن(٤).

---

(١) الآية رقم ٥

(٢) سورة الشورى: الآيات ٥١ ـ ٥٢.

(٣) سورة طه: الآيات ١١ ـ ١٣.

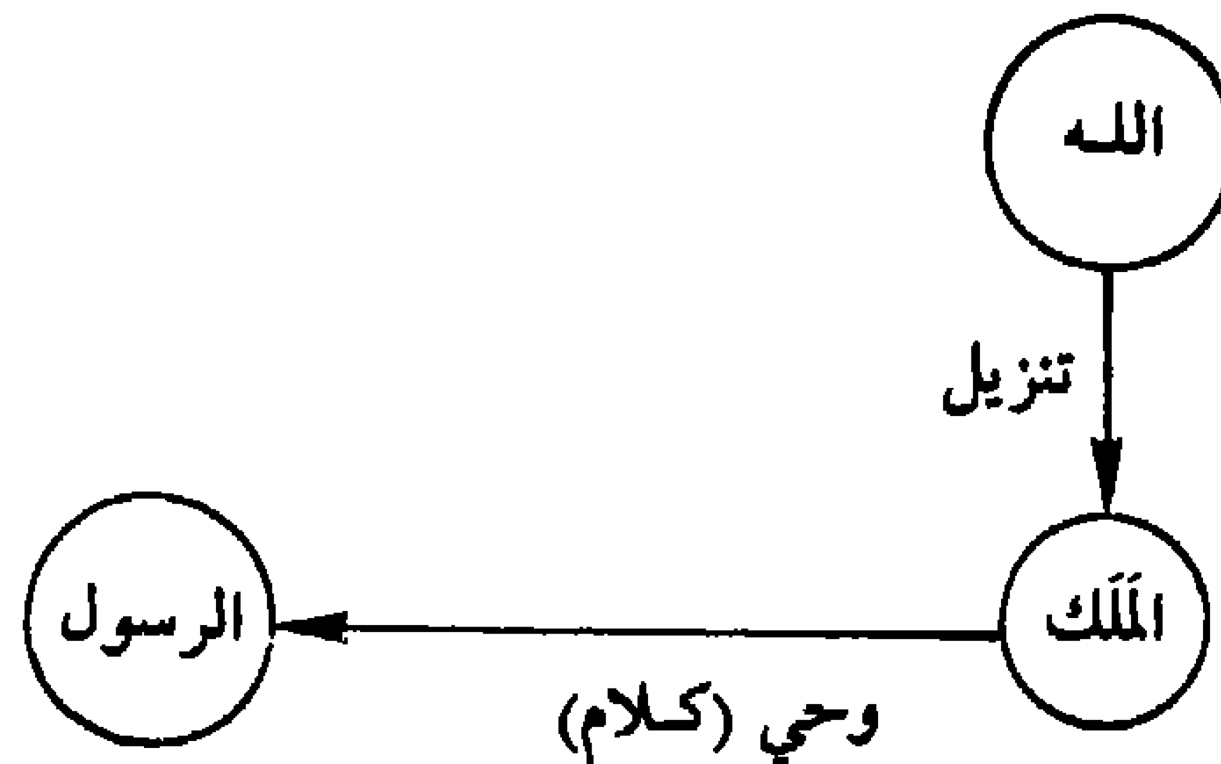
(٤) سورة مريم: الآية ٥٢.

وإذا كان الوحي في الحالة الأولى كلاماً لا يفهمه إلا طرفا الاتصال، فهـو كلام بـدون قول، أو لنقل هو كلام بشفرة غير صوتية، بلغـة غير اللغـة الطبيعيـة. وعلى العكس من ذلـك يكون الخطاب ـ المعبر عنه بالنداء ـ في حالة موسى كلاماً باللغة التي يمكن أن يستوعبها موسى انه قول لغوي. ويؤكد هذا الحوارُ في مشهد الرؤية:

ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر اليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكّاً وخرَّ موسى صعقاً [1].

إن استخدام الفعل «قال» هنا يؤكد التمايز بين حالتي الوحي الأولى والثانية من جهـة، كـما يؤكد طبيعـة اللغة المستخـدمة في الحـالة الثـانية من جهـة أخـرى. ومن الضروري هنـا الاشارة إلى أن سياق الآيات التي ورد فيها الفعل «أوحى» أو «يوحي» دالاً على الاتصال غـير اللغوي يؤكد أن مضمون الوحي لم يكن يتضمن موقفاً اتصالياً تبادلياً بـين المرسـل والمستقبل كما هو الأمر في حالة «الكلام من وراء الحجاب» مع موسى، بل كان المضمون يتضمن مجـرد الأمـر بفعل «وأوحينـا إلى أم موسى أن أرضعيـه»[2] «وأوحى ربك إلى النحـل أن اتخذي من الجبـال بيوتـاً»[3]، وتكون استجـابة المستقبِل للوحي مجرد تنفيـذ الأمر وتحقيق الفعـل. وهذا فارق أساسي بين موقف الاتصال غير القولي وموقف الاتصال القولي في «الوحي».

الطريقة الثالثة من طرائق كلام الله للبشر هي الـوحي غير المبـاشر عن طريق الـرسول الملك الذي يوحي للمستقبِل باذن الله ما يشاء. وهـذه الطريقـة كانت هي الـطريقة التي تم بهـا القاء القرآن أو تنزيله. وعلى ذلك يمكن أن نضع العلاقة على النحو التالي:



إن صـورة الاتصال كـما يطرحهـا النص في الآية السـابقة بـالنسبة للقـرآن هي صورة الاتصـال عبر وسيط هـو الرسـول الملك الذي أطلقت عليـه الآية اسم «الـروح». لكن هذا

---

(١) سورة الاعراف: الآية ١٤٣.
(٢) سورة القصص: الآية ٧.
(٣) سورة النحل: الآية ٦٨.

التصور يترك مجال الفكر مفتوحاً في كيفية الاتصال بين الله والمَلَك أولاً من حيث الشفرة المستخدمة في هذا الاتصال، وبين الملك والرسول ثانياً من حيث كيفية التلاقي ما دمنا نعلم أن الشفرة المستخدمة بينهما كانت اللغة العربية. ولقد كانت هذه الأسئلة الحرجة محور علم من علوم القرآن هو «كيفية الانزال ومعناه».

ب ـ كيف كان الاتصال على المستوى الرأسي بين الله وجبريل وأي شفرة استخدمت في هذا الاتصال؟ ذهَب العلماء إلى أن:

الله أفهم كلامه جبريل وهو في السماء، وهو عال من المكان، وعلمه قراءته، ثم جبريل أدَّاه في الأرض وهو يهبط في المكان[1].

إن عبارة «علَّمه قراءته» تترك مجال الحدس واسعاً، لكن الاشكالية طرحت عند علماء القرآن بطريقة أخرى حين تساءلوا: ما الذي نزل به جبريل من القرآن، أهو اللفظ والمعنى، أي النص بمضمونه وصياغته، أم هو المضمون والمعنى والمحتوى ثم وضع الرسول على كل ذلك رداء اللغة العربية؟ وبعبارة أخرى هل كان الاتصال بين جبريل ومحمد «وحياً» بمعنى الالهام، أم كان «وحياً» بالقول؟ وقد اختلف العلماء في الاجابة عن هذا السؤال إلى فريقين: ذهب الفريق الأول إلى أن المنزَّل كان:

اللفظ والمعنى وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به. وذكر بعضهم أن أحرف القرآن في اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جَبَلِ قاف وأن تحت كل حرف معان لا يحيط بها إلا الله عزّ وجلّ وهذا معنى قول الغزالي: ان هذه الأحرف سترة لمعانيه[2].

ويهمنا في هذا الرأي التوقف أمام دلالته ونتائجه التي انتهى اليها في مجرى تطور الفكر الديني. والاشارة هنا للغزالي اشارة هامة ربما يتضح مغزاها عندما نناقش مفهوم الغزالي للنص وتحويله لطبيعته ولوظيفته في الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة. والذي يهمنا هنا أن نلاحظه أن هذا الرأي يتصور للنص وجوداً خطياً سابقاً في اللوح المحفوظ. وفي هذا التصور ما فيه من اهدار لجدلية العلاقة بين النص والواقع الثقافي، وهي العلاقة التي تؤكد عليها كثير من علوم القرآن كما سيأتي في الفصول القادمة من هذه الدراسة.

في هذا الوجود الخطي السابق كان النص مدوناً في اللوح المحفوظ بالحروف العربية قطعاً، كل حرف منها بحجم «جبل قاف» وهو الجبل الأسطوري الذي يحيط بالأرض من

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٢٩.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٢٩. يعتمد هذا التصور الذي نناقشه هنا على ما جاء في النص «بل هو قرآن مجيد. في لوح محفوظ» سورة البروج: الآيات ٢١ ـ ٢٢.

جميع نواحيها وأطرافها في التصور القديم عند الشيعة والمتصوفة خاصة. لقد أدى هذا التصور للوجود الأزلي الكتابي للنص إلى نتيجتين هامتين: النتيجة الأولى المبالغة في قداسة النص وتحويله من كونه نصاً لغوياً دالاً قابلاً للفهم إلى أن يكون نصاً تصويرياً. ومع ازدهار الفنون ـ خاصة فن الخط والزخرفة ـ كان القرآن يمثل من حيث وجوده الخطي محور ابداع الفنان العربي. ويمكن القول من منظور المفهوم العربي للمحاكاة أن الفنان العربي كان يحاول محاكاة هذا الخط القديم الأزلي للنص في اللوح المحفوظ. إن هذا الافتراض يسانده فصل الأشاعرة بين الكلام النفسي القديم من القرآن وبين محاكاته الصوتية في القراءة من حيث أن الكلام النفسي صفة قائمة بالذات الالهية لا تفارقها، على حين أن تلاوة القارىء محاكاة في الزمان لهذه الصفة الأزلية. هذا على المستوى الصوتي، فلماذا لا يكون الرسام العربي الخطاط محاكياً للخط الأزلي الكتابي للنص في اللوح المحفوظ؟ بناء على هذا التصور ان اضافة علم «مرسوم الخط»[1] إلى مجال علوم القرآن يؤكد هذا الافتراض ويسانده. هذا بالاضافة إلى المكانة الخاصة التي تمتعت بها الحروف على المستويين الصوتي والكتابي عند كل من الشيعة والمتصوفة، وهو أمر ناقشناه في مكان آخر [2].

النتيجة الثانية التي أدى اليها تصور وجود خطي أزلي للقرآن ـ كل حرف بقدر جبل قاف ـ الايمان بعمق دلالته وتعدد مستوياتها، إذ لا بد أن يكون المعنى والدلالة متلائمين مع الكلام النفسي القديم ـ الذي توحد بالعلم الالهي ـ من جهة، ومع هذا الحجم الهائل لحروف القرآن الأزلية من جهة أخرى. لكن ربط تعدد مستويات الدلالة بالأصل الالهي والوجود الأزلي للنص أدى إلى استغلاق معنى النص نتيجة استحالة النفاذ إلى مستويات معانيه في نهاية الأمر. لذلك لا نعجب أن يسود مفهوم للنص يوحد بين دلالته اللغوية وبين ذات المتكلم، فينسب الزركشي للامام الشافعي أنه قال:

جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة، وجميع السنة شرح للقرآن، وجميع القرآن شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العليا. وزاد غيره: وجميع الأسماء الحسنى شرح لاسمه الأعظم.[3]

وينسب أيضاً إلى سهل بن عبدالله التستري قوله:

لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنه كلام الله وكلامه صفته. وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه

---

(١) انظر الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٧٦ ـ ٤٣١.

(٢) انظر: فلسفة التأويل ص ٢٩٧ ـ ٣٠١.

(٣) البرهان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ٦.

وانما يفهم كلٌ بمقدار ما يفتح عليه [1].

وإلى مثل ذلك ذهب أبو بكر بن العربي، فجعل علوم القرآن لا تتناهى إذا راعينا الروابط والتراكيب. وهذه العلوم إذا حصرت باعتبار كلمات القرآن فهي:

خمسون علماً وأربعمائة وسبعة آلاف علم وسبعون ألف علم على عدد كلم القرآن، مضروبة في أربعة. قال بعض السلف: إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع. وهذا مطلق دون اعتبار تراكيبه وما بينها من روابط. وهذا ما لا يحصى ولا يعلمه إلا الله عزّ وجلّ [2].

إن سيادة هذا المفهوم لدلالة النص وسيطرته على الثقافة قد أدى في النهاية إلى نقل فعالية النص من مجال الدلالة اللغوية بوصف النص رسالة إلى مجال الدلالة السميوطيقية بوصف النص أيقونة. ويمكن أن يكون ذلك مسؤولاً إلى حد كبير عن اعطاء الأولية في بعض مراحل تاريخنا الفكري والثقافي للأحاديث النبوية وذلك بوصفها خطاباً بشرياً قابلاً للفهم من حيث اللغة والصياغة وذلك إذا قورنت بقداسة القرآن وأزلية لغته وتعبيرها عن ذات المتكلم سبحانه وتعالى. وتلك قضية سنعود إليها بمزيد من التحليل عند حديثنا عن «الاعجاز» من جهة، وعند حديثنا عن «تحويل مفهوم النص» في الباب الأخير من هذه الدراسة من جهة أخرى.

جـ ـ وإذا كان الرأي السابق يرى أن الشفرة اللغوية في عملية الاتصال/الوحي كانت هي اللغة العربية سواء في مستوى الاتصال الرأسي (الله ـ جبريل) أم في المستوى الأفقي (جبريل ـ محمد) فإن الرأي الثاني يفرق بين هذين المستويين، فيجعل تحويل الوحي من مستوى «الالهام» إلى مستوى الاتصال اللغوي، أي يجعل الصياغة اللغوية للوحي مهمة جبريل مرة، ويجعلها مهمة محمد مرة أخرى.

انما نزل جبريل على النبي ﷺ بالمعاني خاصة، وأنه ﷺ عَلِم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب. وانما تمسكوا (أصحاب هذا الرأي) بقول الله تعالى: (نزل به الروح الأمين. على قلبك)[3].

وإذا كان أصحاب هذا الرأي يتمسكون بالمضمون الحرفي للنزول على «القلب»، فيعتبرون أن النزول كان نزولاً للمعاني منفصلة عن الشفرة اللغوية، فلا شك أن المفهوم

---

(1) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول ص ٩.

(2) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧.

(3) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول ص ٢٣٠، والآيات من سورة الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤.

الضمني للوحي هنا هو مفهوم «الالهام» الذي تستخدم فيه شفرة خاصة غير صوتية. لكن بعض العلماء افترضوا أن الصياغة اللغوية لمضمون الرسالة كانت من دور جبريل.

إن جبريل ﷺ انما ألقى عليه المعنى، وأنه عبرَّ بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأن أهل السماء يقرأونه بالعربية، ثم أنزل به بعد ذلك.(1)

ويفترض هذا الرأي أن للملائكة نظاماً لغوياً، ويفترض علاوة على ذلك أن هذا النظام اللغوي هو اللغة العربية. إن النص في هذا التصور كان نصاً غير لغوي في المستوى الرأسي (الله ـ جبريل) ولكنه تحول إلى نص لغوي في المستوى الأفقي (جبريل ـ محمد)، سواء كان ذلك من جانب جبريل أم كان من جانب محمد. ولا شك أن مثل هذا التصور يتناقض مع مفهوم النص لنفسه من أنه قول وقرآن ـ بالاشتقاق من القراءة ـ وأنه رسالة لغوية لا يجوز المساس بمنطوقها أو تحريفها.

وإن كادوا ليفتنوك عن الذي أوحينا اليك لتفتري علينا غيره وإذاً لاتخذوك خليلاً.(2)

ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا اليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلاً(3).

واتل ما أوحي اليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحداً(4).

وأشد دلالة فيما نحن بصدده نهي النص للنبي أن يحرك لسانه بالقرآن حالة الوحي:

لا تحرك به لسانك لتعجل به. إن علينا جمعه وقرآنه. فاذا قرأناه فاتبع قرآنه.(5)

د ـ إن اشكالية طبيعة الشفرة اللغوية المستخدمة في حالة الوحي تتضح أكثر حين يناقش العلماء «كيفيات الوحي»، أي الكيفيات التي أمكن بها الاتصال بين طرفين لا ينتميان لنفس المرتبة الوجودية. إن جبريل مَلَك ينتمي إلى أفق وجودي مغاير للأفق الذي ينتمي اليه محمد البشر. ومن الضروري الاشارة إلى أن هذه الاشكالية لم تكن مطروحة على العقل العربي في مرحلة ما قبل الاسلام، وقد أدى إلى طرحها تطور العقل العربي واحتكاكه بثقافات أخرى، وهذا يؤكد طبيعة العلاقة الجدلية بين النص والثقافة. فإذا كان النص في مفهومه الجوهري والأساسي اعتمد على معطيات الثقافة، فان الثقافة هنا تحاول فهم هذا الجذر الثقافي للنص. كان السؤال: كيف أمكن هذا الاتصال مع التغاير في الطبيعة الناتج

(1) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول ص ٢٣٠.
(2) سورة الاسراء: الآية ٧٣.
(3)، (4) على الترتيب: سورة الاسراء: الآية ٨٦ والكهف: الآية ٢٧.
(5) سورة القيامة: الآيات ١٦ ـ ١٨.

عن اختلاف مراتب الوجود. وكانت الاجابة أن ثمة تحولاً يحدث في أحد طرفي عملية الاتصال حتى يمكنه الاتصال بالطرف الآخر:

أحدهما أن رسول الله ﷺ انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملائكة وأخذه من جبريل، والثاني أن الملك انخلع إلى البشرية حتى يأخذ الرسول منه. والأول أصعب الحالين.[1]

ومثل هذا التحول من مرتبة وجودية إلى مرتبة أخرى أمر مفهوم في اطار الثقافة العربية بناء على التصور الوجودي الذي سبق أن ناقشناه في الفقرة الثانية من هذا الفصل. وإذا كان علماء القرآن لم يميزوا بين حالتي التحول واكتفوا بوصف التحول من جانب محمد إلى مرتبة الملكية بأنه أصعب الحالين فان ابن خلدون يميز بين هاتين الحالتين، ويربط بين كل حالة منهما وبين طبيعة الشفرة المستخدمة في الاتصال. إن حالة الوحي كما سبقت الاشارة حالة تتطلب استعداداً خاصاً يكون في حالة الأنبياء استعداداً فِطرياً نابعاً من الاصطفاء الالهي لهؤلاء البشر. بهذا الاستعداد يمكن للنبي البشر أن ينسلخ من طبيعته ويتحول إلى الملأ الأعلى فيأخذ من المَلَك ما يوحيه اليه:

فاذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم وتلقوا في ذلك الملأ الأعلى ما يتلقونه عاجوا به على المدارك البشرية مُنَزَّلا في قواها لحكمة التبليغ للعباد، فتارة يسمع أحدهم دوياً وكأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي ألقي اليه، فلا ينقضي الدوي إلا وقد وعاه وفهمه. وتارة يتمثل له الملك الذي يلقي اليه الوحي رجلاً فيكلمه ويعي ما يقوله. والتلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقي عليه كله كأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر لأنه ليس في زمان بل كلها تقع جميعاً فيظهر كأنها سريعة. ولذلك سميت وحياً، لأن الوحي في اللغة الاسراع.

واعلم أن الأولى وهي حالة الدوي هي رتبة الأنبياء غير المرسلين على ما حققوه، والثانية وهي حالة تَمَثُّل الملك رجلاً يخاطب هي رتبة الأنبياء المرسلين، ولذلك كانت أكمل من الأولى. وهذا معنى الحديث الذي فسر فيه النبي ﷺ الوحي لما سأله الحارث بن هشام وقال: كيف يأتيك الوحي؟

فقال: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك فيكلمني فأعي ما يقول. وإنما كانت الأولى أشد لأنها مبدأ الخروج في ذلك الاتصال من القوة إلى الفعل فيعسر بعض العسر. ولذلك لما عاج فيها على

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول ص ٢٢٩.

المدارك البشرية اختصت بالسمع وصَعُب ما سواه. وعندما يتكـرر الوحي ويكـثر التلقي يسهل ذلك الاتصال، فعندما يعرج إلى المدارك البشرية يأتي على جميعها .وخصوصاً الأوضح منها وهو ادراك البصر. وفي العبارة عن الوعي في الأولى بصيغة الماضي وفي الثانية بصيغة المضارع لـطيفة من البلاغة وهي أن الكلام جاء مجيء التمثيل لحالتي الوحي، فمثّل الحالة الأولى بالدوي الذي هو في المتعارف غـير كلام وأخبر أن الفهم والوعي يتبعـه غِبَّ انقضائـه. فناسب عنـد تصويـر انقضائه وانفصـاله العبـارة عن الوعي بـالماضي المطابق للانقضـاء والانقطاع. ومثّـل الملك في الحالة الثانية برجل يخاطب ويتكلم والكلام يسـاوقه الـوعي فناسب العبـارة بالمضـارع المقتضي للتجدد[1].

هذه التفرقة بين حالتي الوحي ـ وحالتي التحول المشار اليهما عنـد علماء القرآن ـ يمكن أن تكون تفرقة بين النصين الدينيـين: القرآن والسنـة. وفي تحليل ابن خلدون افـتراض ضمني بـأن حالـة التحول من البشريـة إلى الملكية، أي التحـول من جانب محمـد، تنفي الاتصـال اللّغوي حيث يكون التلقي رمزاً من الكلام ـ عبر عنه في الحديث بالدوي ـ يتلقى من خلالـه النبي المعنى الذي يصوغه هو بعد ذلك لابلاغه. في هـذه الحالـة يكون اعتـماد الاتصال عـلى حاسة «السمع» دون «الرؤيـة». وعلى ذلـك يكون الاتصـال في هذه الحـالة قـريباً من حـالة «الالهام»، لكنه الهام يستلزم درجة هائلة من التركيز المرهق:

واعلم أن في حالة الوحي كلها صعوبة على الجملة وشدة قد أشار اليهـا القرآن، قـال تعالى: انا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً، وقالت عائشة: كان مما يعاني من التنزيل شدة، وقـالت كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فَيُفْصم عنه وانَّ جبينه ليتفصد عرقـاً. ولذلـك كان يُحْدُث عنه في تلك الحالة من الغيبة والغـطيط ما هـو معروف. . . وهـذا هو معنى الغطّ الذي عبَّر به في مبدأ الوحي في قوله فغطني حتى بلغ مني الجهـد ثم أرسلني فقال اقـرأ فقلت ما أنا بقارىء وكذا ثانية وثالثة كما في الحديث[2].

والحالة الثانية هي الحالة التي يتحول فيها الملك إلى الصورة البشرية، فيكون الاتصال بالكلام العادي، بالنظام اللغوي البشري الخاص بالمستقِبل، ولذلك يكون الوعي «مساوقـاً» للكلام على حد تعبير ابن خلدون، على حين يكـون الوعي بـالدلالـة في الحالـة الأولى تاليـاً لعملية الاتصال. إن تحليل ابن خلدون وتمييزه بين هاتين الحالتين من حالات الـوحي يستند أيضاً إلى النص، ولذلك استطاع من خـلال تحليل استخـدام صيغة الفعـل الماضي في حـالة التحـول من جانب النبي أن يؤكـد على طبيعـة الاتصال في هـذه الحالـة بوصفـه اتصالاً غـير

---

(١) المقدمة، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٢) المقدمة، ص ٩٩.

لغوي، على حين أن حالة التحول من جانب جبريل تستلزم الاتصال اللغوي الذي عبر عن الوعي فيه باستخدام صيغة المضارع. وقد لا يتفق معنا ابن خلدون في القول بان الحالة الأولى ـ حالة الانسلاخ عن البشرية ـ يمكن أن تكون حالة الوحي بالسُّنة، بينما تكون الحالة الثانية ـ حالة تحول الملك إلى البشرية ـ خاصة بالوحي بالقرآن. والواقع أن ابن خلدون يرى هاتين الحالتين من حالات الوحي مرحلتين في تطور عملية الاتصال، فيرى أن الشدة والغط لازَمَا عملية الاتصال في بدء الوحي، ثم مع التعود والألفة انتقلت عملية الاتصال في الوحي من مجرد الاعتماد على «السماع» بحاسة السمع إلى المشافهة الكلامية والاعتماد على حاسة «البصر». ويعتمد ابن خلدون على هذا المفهوم للتفرقة بين المكي والمدني من القرآن:

وقد يفضي الاعتياد بالتدريج فيه شيئاً فشيئاً إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله. ولذلك كانت تنزل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة. وانظر إلى ما نقل في نزول سورة براءة في غزوة تبوك وأنها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المُفَصَّل في وقت وينزل الباقي في حين آخر. وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدَّين وهي ما هي في الطول بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر والفلق وأمثالها. واعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكي والمدني من السور والآيات.[1]

وإذا كنا سنعود في الفصول القادمة لمناقشة ما يطرحه ابن خلدون هنا، فان الذي يعنينا من هذا النص في سياقنا هذا أن ابن خلدون في هذه التسوية بين حالتي الوحي وفي اعتبارهما مجرد مرحلتين زمانيتين، يتخلى عن تفرقته الأساسية بينهما من حيث طبيعة الشفرة المستخدمة، التي أشار اليها باسم «الرمز» في حالة انسلاخ النبي وباسم «الكلام» في حالة تحول المَلَك إلى البشرية. وإذا كان ابن خلدون قد فرق بين هاتين الحالتين من جهة أخرى على أساس أن حالة الانسلاخ إلى الملكية هي حالة «النبوة» ـ حالة الأنبياء غير المرسلين ـ وأن الحالة الثانية هي حالة الأنبياء المرسلين، فهل يمكن لنا أن نفترض أن المرحلة المبكرة في الوحي كانت مرحلة «نبوة» فقط غير متضمنة للرسالة؟ والحقيقة أن مثل هذا الافتراض يمكن أن يجد له سنداً في بعض الآراء عند علماء القرآن الذين ذهبوا إلى أن بداية الرسالة كانت بالأمر بالانذار في سورة «المدثر» وأن ما سبقها من نصوص دالة على النبوة فقط.

أول ما نزل للنبوة: اقرأ باسم ربك، وأول نزل للرسالة: يا أيها المدثر[2].

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٩٩.

(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول ص ٢٤.

قوله تعالى: (اقرأ باسم ربك) دال على نبوة محمد ﷺ، لأن النبوة عبارة عن الوحي إلى الشخص على لسان الملك بتكليف خاص. وقوله تعالى: (يا أيها المدثر، قم فأنذر) دليل على رسالته ﷺ لأنها عبارة عن الوحي إلى الشخص على لسان الملك بتكليف عام[1].

هـ ـ ان مفهوم «الانسلاخ عن البشرية» والتحول إلى الملكية في حالة الوحي الأولى ليس مقصوداً معناه الحرفي بالتحول الفيزيقي كما يفهم من منطوقه، فالتغير الذي كان يلاحظ على النبي تغير طارىء طفيف وليس تحولاً بالمعنى الذي تنبىء عنه لفظة «الانسلاخ» أو «الانخلاع». ولعل هذا هو الذي مهد السبيل أمام الفلاسفة والمتصوفة لمناقشة مفهوم «النبوة» من خلال نظرية «الخيال».

إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم «الخيال» معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية «المخيلة» الانسانية التي تكون في «الأنبياء» ـ بحكم الاصطفاء والفطرة ـ أقوى منها عند من سواهم من البشر. وإذا كانت فاعلية «الخيال» عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن «الأنبياء» و«الشعراء» و«العارفين» قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية «المخيلة» في اليقظة والنوم على السواء. وليس معنى ذلك ـ بأي معنى من المعاني ـ التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة «المخيلة» وفاعليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب.

إن النفس الانسانية بصفة عامة جزء من العالم الروحاني في التصور العام للوجود عند العلماء، وعلى ذلك فان كل البشر قادرون على الالمام بلمحة من هذا العالم من خلال تجربة «الرؤيا». ولكن حين يكون هؤلاء البشر العاديون تحت سطوة «العالم الحسي» لا يستطيعون مقاربة هذا العالم الخصب الثري. إن «الأحلام» تمثل مجال فاعلية «المخيلة» عند البشر جميعاً، لكن «دلالة» ما يراه النائم قد تكون واضحة وقد تكون غامضة، لكنها في كل الأحوال لها دلالتها على بعض حقائق العالم الروحي الذي تنتمي اليه النفس الانسانية.

وأما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات، فانها عندما تكون روحانية تكون صورة الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها، وتصير روحانية بأن تتجرد عن المواد الجسمانية والموارد البدنية. وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم كما نذكر فتقتبس بها علم ما تَتَشَوَّف اليه من الأمور المستقبلة،

---

(1) الزركشي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول ص ٢٠٨.

وتعود به إلى مداركها. فان كان ذلك الاقتباس ضعيفاً غير جلي بالمحاكاة والمثال في الخيال فيحتاج لتَخَلُّصه من أجل هذه المحاكاة إلى التعبير. وقد يكون الاقتباس قوياً يستغنى فيه عن المحاكاة فلا يحتاج إلى تعبير لخلوصه من المثال والخيال. والسبب في وقوع هذه اللمحة للنفس أنها ذات روحانية بالقوة مستكملة بالبدن ومداركه حتى تصير ذاتها تعقلاً محضاً ويكمل وجودها بالفعل فتكون حينئذ ذاتاً روحانية مُدْرِكة بغير شيء من الآلات البدنية إلا أن نوعها في الروحانيات دون نوع الملائكة أهل الأفق الأعلى الذين لم يستكملوا ذواتهم بشيء من مدارك البدن ولا غيره. فهذا الاستعداد حاصل لها ما دامت في البدن. ومنه خاص كالذي للأولياء ومنه عام للبشر على العموم.[1]

وإذا كانت النفس الانسانية تتلقى من الملأ الأعلى على قدر روحانيتها وصفائها، فلا شك أن الأنبياء يصلون إلى الدرجة القصوى من الصفاء والروحانية ولكنهم لا يتحولون إلى ذوات من التعقل المحض تجعلهم ملائكة. هل يمكن أن نقول اذن إن المرحلة الأولى من مراحل الوحي ـ مرحلة الشدة والغط والتحول من جانب النبي ـ كانت مرحلة أشبه بالرؤيا حيث تتلقى نفس النبي ـ بناء على هذا التصور ـ من الملك رسالة ذات شفرة خاصة يحولها النبي بعد ذلك إلى رسالة لغوية؟ وهل يمكن أن نقول أن التعود والألفة ـ مع توالي عملية الاتصال ـ جعلت الوحي ممكناً في حالة اليقظة بالكلام اللغوي العادي؟

تتضافر الحقائق لتجيب بالايجاب عن هذا السؤال، والحقائق التي نشير اليها هي الحقائق كما عرفتها الثقافة كما سبق أن أشرنا في التمهيد. من هذه الحقائق ما ترويه السيدة عائشة:

كان أول ما بدىء به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. ثم حُبب اليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء يتحنث فيه الليالي أولات العدد قبل أن يرجع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها[2].

ويحدثنا النص ذاته عن رؤيا الأنبياء وما تتضمنه من الوحي سواء في قصة «ابراهيم» أم في قصة «يوسف». في الحالة الأولى كان تحقق الحلم بالموازاة الرمزية بين «الكبش» و«الابن» اذ رأى ابراهيم أنه يذبح ابنه، وايماناً بأن الأحلام تعبير عن حقائق أوشك على تحقيق الحلم

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٢.

(٢) مختصر صحيح مسلم: الجزء الأول، ص ٢٤.

حرفياً ثم حدث التأويل «فما ذبح إلا كبشاً في صورة ولده فأفسد الحلم صورة الكبش في المنام»(١). وكذلك في حالة «يوسف» تحقق الحلم بالتأويل الرمزي للصور المُدْرَكة، فكانت الشمس والقمر هما الأب والأم وكان الأحد عشر كوكباً هم اخوته الذين سجدوا له جميعاً، فأدرك حينذاك دلالة الحلم. لكن أباه يعقوب كان قد أدرك دلالة الحلم قبل ذلك حين قصه عليه يوسف، ولذلك طلب منه الا يقصه على إخوته حتى لا يكيدوا له. ومعنى ذلك كله أن «الرؤيا» تعد أحدى طرائق الوحي، وهي طريقة تكون لغتُها الصور الرمزية الدالة على معان تحتاج للتعبير والتأويل. وفي شخصية «النبي» تجتمع القابلية لهذه الطريقة من طرق الوحي مع القدرة على التأويل والعبور من الصور الرامزة إلى المعاني المرموز إليها. إن التشابه والتماثل بين احدى حالات الوحي وبين «الرؤيا» أمر مؤكد في الثقافة العربية الاسلامية سواء قبل الاسلام ـ مرتبطاً بالعرافة والكهانة ـ أم بعده(٢).إن ما يحدث للأنبياء شبيه بما يحدث للنائم في حلمه مع فارق في الدرجة هو أن:

حال النوم أدون منه بكثير، فلأجل هذا الشبه عبّر الشارع عن الرؤيا بأنها جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، وفي رواية ثلاثة وأربعين، وفي رواية سبعين. وليس العدد في جميعها مقصوداً بالذات، وانما المراد الكثرة في تفاوت هذه المراتب بدليل ذكر السبعين في بعض طرقه، وهو للتكثير عند العرب. . . ان معنى هذا الجزء نسبة الاستعداد الأول الشامل للبشر إلى الاستعداد القريب الخاص بصنف الأنبياء الفطري لهم صلوات الله عليهم. إن هذا الاستعداد البعيد وان كان عاماً في البشر معه عوائق وموانع كثيرة تمنع من حصوله بالفعل. ومن أعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة، ففطر الله البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذي هو جِبِلّي لهم، فتتعرض النفس عند ارتفاعه إلى معرفة ما تتشوَّف اليه في عالم الحق، فتدرك في بعض الأحيان منه لمحة يكون فيها الظَّفر بالمطلوب. ولذلك جعلها الشارع من المبشرات، فقال: لم يبق من النبوة إلا المبشرات، قالوا: وما المبشرات يا رسول الله، قال: الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُرَى له (٣).

إن فهم ظاهرة «الرؤيا» على أساس أنها حالة اتصال بين النفس والعالم الروحاني كان من شأنه أن يدعِّم الأساس النظري لظاهرة النبوة بالاستناد إلى بعض الحقائق المشتركة بين

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء الرابع، ص ٢٤١.

(٢) انظر عن دور «الرؤيا» بوصفها أداة فنية في بناء السيرة النبوية: السيرة النبوية سيرة شعبية، وهناك أيضاً أشرنا إلى عملية الوحي الأولى بوصفها رؤيا كما جاء في نص السيرة، وانظر السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٣.

البشر جميعاً. وفي ظل هذا التصور لا تكون «النبوة» ظاهرة فوقية مفارقة، بل تصبح ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب. ويمكن أن يفهم «الانسلاخ» أو «الانخلاع» في ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة، أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة. ويكون التمييز بين حالتي الوحي تمييزاً بين مرحلتين لا بين حالتين.

٤ ـ القرآن والكتاب

لا نريد أن نتوقف طويلاً عند ذلك الخلاف التفسيري حول كلمة «القرآن» وهل هي مصدر من «قرأ» بمعنى ردَّد، أو من «قرأ» بمعنى جمع، وهو خلاف مبسوط في المعاجم وفي كتب علوم القرآن على السواء. والمعيار الثقافي الذي نستند إليه في التحليل لا بد أن يؤكد أنها مصدر من «قرأ» بمعنى الترديد، ذلك أن النص تشكل من خلال ثقافة شفاهية لم يكن للتدوين فيها دور يذكر، هذا بالاضافة إلى أن ما ورد في الآيات والسور الأولى من النص يشير إلى النص باسم «القرآن»، ويشير إلى قراءته من جانب الملقي (جبريل) ومن جانب المتلقي (محمد) على السواء.

إن علينا جمعه وقرآنه. فاذا قرأناه فاتبع قرآنه[1]

وعطف القرآن على الجمع يؤكد التغاير، وتأتي الآية الثانية لتؤكد أن «القرآن» مصدر من «قرأ» بمعنى القراءة الذي هو الترديد والترتيل.

ورتل القرآن ترتيلا[2]

إن النص في اطلاقه هذا الاسم على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تشكَّل من خلالها، ولكنه في نفس الوقت يَفْرض تميُّزه عنها باختيار هذا الاسم غير المألوف تماماً من حيث صيغته وبنائه، الأمر الذي أدى إلى مناقشات العلماء: هل هو بمعنى القراءة أم بمعنى الجمع؟ ولقد أدرك الجاحظ أن هذه الأسماء التي أطلقها النص على نفسه وعلى أجزائه مثل السورة والآية والفاصلة هي من قبيل الأسماء التي تؤكد مخالفة النص لغيره من النصوص في الثقافة. وهذه ملاحظة هامة، فالنص ينتسب إلى الثقافة من حيث «شفاهيته» في التلقي والأداء، ولكنه ينفصل عنها باختيار الأسماء الدالة على أجزائه.

سمى الله كتابه اسماً مخالفاً لما سمى العرب كلامهم على الجملة والتفصيل، سمى

---

(١) سورة القيامة: الآيات ١٧ ـ ١٨.
(٢) سورة المزمل: الآية ٤.

جملته قرآنـا كما سمـوا ديوانـاً وبعضه سـورة كقصيدة، وبعضـه آية كـالبيت وآخرهـا فاصلة كقافية[1].

لكن إذا كانت هذه الأسماء تمثل مخالفة خارجية، فقد أطلق النص على نفسه اسماً آخر يفصـل بينه وبـين التيار العـام لحركـة الثقافـة فصـلاً واضحـاً. لقـد أطلق عـلى نفسـه اسم «الكتـاب». وكانت المـرة الأولى التي يرد فيهـا هذا الاسم في سـورة «ص» وهي السورة رقم ٣٨ من حيث ترتيب النزول[2]

كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب. [3]

ولا شـك أن اطلاق هـذا الاسم على النص لم يكن مجـرد دلالة عـلى «الانفصال» عن النصوص الأخرى، فالحقيقة أن هذا النص هو أول نص دوّن في تاريخ الثقافة، هذا بالطبع إذا استثنينا ما جاء في الروايـات من تدوين «المعلقـات» وتعليقها عـلى جدران الكعبـة. وإذا كان تدوين المعلقات مع افتراض صحته حادثة جـزئية لـلاحتفال ببعض النصـوص الممتازة، فـان الحرص عـلى تدوين كـل ما يستجـد في النص من جانب النبي والمسلمـين يعد ظـاهرة جديدة في اطار ثقافة شفاهيـة تعتمد عـلى النقل الشفـاهي لمخزونها من النصـوص. من هذه الزاوية يمكن أن نعتبر النص حلقة فاصلة في تاريخ الثقافـة بين مـرحلتين: مـرحلة الشفاهيـة ومرحلة التدوين.

وثمـة دلالة أخـرى هامـة لاطلاق اسم «الكتـاب» على النص، وهي تـرتبط بالـوضع الـديني في الجزيـرة العربيـة قبل الاسـلام، فقد كـانت صفة «أهـل الكتـاب» تقـابـل صفـة «الأميين» تقابل التضاد والتناقض، حيث تشير الصفة الأولى إلى اليهود والنصـارى بينما تشـير الثانية إلى مشركي العـرب وعبدة الأوثـان. ورغم ما يقـوله ابن خلدون من أن علماء اليهـود «كـانوا بـاديـة بـالحجـاز غُفْلاً عن الصنـائـع والعلوم حتى عن علم شريعتهم وفقـه كتـابهم وملتهم»[4] فان مجرد كونهم أصحاب دين لهم كتاب كان يجعلهم يتمتعون باحترام «الأميين». ويتبدى ذلك في أن السيدة خديجة حين أرادت أن تستيقن من حقيقـة ما ظهـر لمحمد بِحِـرّاءْ أخدته إلى ورقة بن نوفل:

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٥٠.

(٢) انظر في ترتيب النزول: الزركشي: الـبرهان في علوم القـرآن، الجزء الأول، ص ١٩٣، والسيـوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٠ ـ ١١.

(٣) الآية ٢٩.

(٤) المقدمة، ص ٣٣٣.

وكـان امرأً تنصر في الجـاهليـة، وكـان يكتب الكتـاب العـربي، ويكتب في الانجيـل بالعربية ما شاء الله تعالى أن يكتب[١].

لقد كان النص في هذه المرحلة يميز نفسه عن ثقـافة «الأميـين» بأنـه كتاب، وكـان يميز نفسه عن ثقافة «أهل الكتاب» من جهة أخرى بأنه «كتاب عـربي» أو «بلسان عـربي». وهذا التمييز هام في ذاته لدلالته على الوظيفة التي كان على النص أن يلعبها في اطار الثقافة بوصفه حلقة هامة فاصلة بين مرحلتين كما سبقت الاشارة. إن قراءة النص قـراءة خاصـة من حيث ترتيب نزول الآيات يمكن أن تكشف لنا عن كثير من حقائق حركة النص في الثقـافة تشكـلاً وتشكيـلاً، وإن كان الـوصـول إلى هـذا الـترتيب الـدقيق أمـر يحتـاج إلى طـاقـات كثـير من الباحثين[٢].

إن مفهـوم «الكتابـة» في ثقافـة ما قبـل النص كان مفهـومـاً يـرتبط بـالسريـة والخفـاء المُتَضَمَّنين في المفهوم اللغوي للوحي، ولذلك يضع صـاحب اللسان «الكتـابة» ضمن معاني «الـوحي»، لكن هذا المعنى من معـاني الوحي ـ معنى الكتـابـة ـ لا نجـد لـه استخـدامـاً في النص، وانمـا ترد الكتـابة بمعنى التـدوين والتسجيل والتثبيت أو بمعنى الفـرض والايجاب[٣]. نجد الكتابة بمعنى الوحي أو بالأحرى الوحي بمعنى الكتابة في الشعر الجـاهلي. يقـول لبيد في معلقته:

فمَـدافع الـريـان عُـرِّي رسمهـا   خَلْقاً كما ضَمِن الـوُحِيَّ سلامُهـا

لقد انمحى رسم مدافع الريان بحكم اسفاء الرياح عليها فاختفت ولم تعد مرئيـة تمامـاً كما تتضمن الحجارةُ الكتابةَ. وإذا كان تَضَمُّن الحجارة للكتابة لا يخفيها، والأحرى القول إنه يبرزها، فان رؤية الشاعر للكتابة ـ المتضمنة في الحجارة ـ رؤية لنقوش وأشكال «عاريـة» عن الدلالة بالنسبة له. وتكون الحقيقة بالنسبة للشاعـر أن الكتابـة «الخافيـة الدلالـة» ـ الوحي ـ يمكن أن تماثل اختفاء مدافع الريان بفعل الرياح، أو تعرى رسوم هـذه المدافـع. إن الكتابـة هنا تبدو بالنسبة للأُمِّي دلالة، ولكنها دلالة خفية لا يستطيع كشف غموضها، انها دلالة على المستـوى الافتراضي لكنهـا في الحقيقة غمـوض. لكن الغموض لا ينشـأ في وعي النـاظـر إلى الكتابة إلا من خلال معرفته أنها دالة، ولكن دلالتها بالنسبـة اليه خفيـة. إن موقف الشـاعر

---

(١) مختصر صحيح مسلم: الجزء الأول، ص ٢٥.

(٢) كان لا بد لنا لكي يستقيم اطار التحليل في هذه الدراسة من بذل بعض الجهود في هذا الصدد، لكنها جهود مبـدئية جداً تحتاج لكثير من المراجعة والصبر لكي تكتمل.

(٣) انظر: معجم الفاظ القرآن.

هنا أمام الكتابة/الوحي مماثل لموقف علقمة أمام «الانقاض» و«النقنقة» بين ذكر النعام وأنثاه، انه يعلم أنها أصوات دالة بالنسبة لهما، لكن دلالتها خفية غامضة بالنسبة له، لذلك قارنها بتراطن الروم في قصورهم.

وبهذا المعنى جاء المثل «وحي في حجر» لمن يكتم سره. وقد أخطأ «أبو زيد القرشي» حين شرح هذا المثل قائلاً كما حكى عنه صاحب اللسان «الحجر لا يخبر أحداً بشيء فأنا مثله لا أخبر أحداً بشيء اكتمه»، حيث جعل المقارنة في المثل بين الانسان والحجر في حين أن المقارنة بين «السر» و«الوحي»، ويكون المعنى «سرك كالوحي في الحجر» لا يدركه أحد. ولا شك أن هذا المثل كان دالاً في ثقافة شفاهية تمثل الكتابة فيها نصّاً غامضاً مستغلق الدلالة. ولعل خطأ «أبو زيد القرشي» في شرح معنى المثل ـ وعذره أيضاً ـ راجع إلى انتفاء مفهوم الكتابة من معنى «الوحي» بفعل فاعلية النص في الثقافة.

إن هذا المثل يشبه إلى حد كبير ما نقوله في أمثالنا العامية من أن «السر في بير»، وليس المقصود من ذلك أنه في مكان يستحيل الوصول اليه، بل المقصود أنه مودع في مكان يستحيل على غير من أودعه أن يبحث عنه فيه. وتتعقد الدلالة بارتباط «البير» في الخيال الشعبي بعالم الأشباح والعفاريت والأرواح الشريرة بشكل عام. إن الدلالة اللغوية للمثل لا تنفصل عن النظام الثقافي بأعرافه وتقاليده ومعتقداته.

وحين نقول إن النص قد ساهم في تحويل الثقافة من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة التدوين عن طريق اضفاء اسم «الكتاب» على نفسه وعن طريق نفي دلالة «الوحي» بما يرتبط به من سرية وغموض عن معنى «الكتابة» فاننا لا نقصد بالنص مجرد المعطى اللغوي، بل نقصد فعالية النص من خلال مجموعة البشر الذين اعتبروه نصهم الأساسي. وفي هذا الصدد يكفي أن نشير إلى أن النبي كان يجعل فدية الأسير من أهل مكة أن يعلم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة، وذلك من شدة حرصه وحرص الجماعة على تدوين النص وعلى احداث تغيير نوعي في الثقافة. إن النص هنا لا يفعل وحده بل تتحقق فعاليته بالانسان الذي كان النص بالنسبة اليه رسالة وبلاغاً.

٥ ـ الرسالة والبلاغ

وليست الرسالة المتضمنة في عملية الاتصال/ الوحي، سواء كانت رسالة لغوية أم كانت رسالة غير لغوية، رسالة خاصة بالمتلقي الأول، ولكنها رسالة مطلوبٌ تبليغها للناس وإعلامهم بها. وإذا كانت الرسالة لغوية قولية، كما هو الأمر في حالة القرآن، فالمطلوب ابلاغ منطوق الرسالة اللفظي دون تحوير أو تبديل أو تحريف. ان النص يفصل في مواطن

كثيرة بين فاعل القول ـ المتكلم والموحي ـ وبين المتلقي الأول:

ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين[1]

أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون[2]

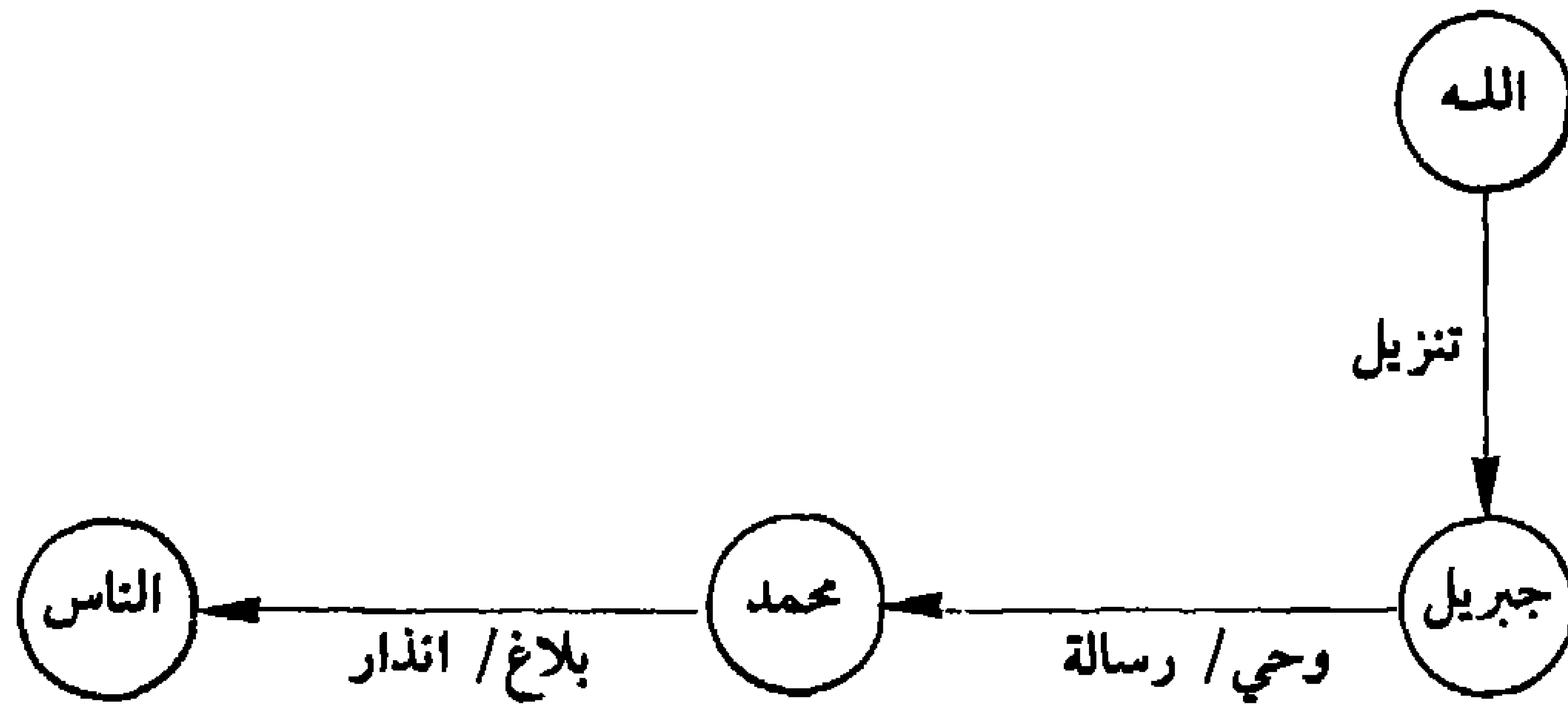
إن مهمة المتلقي الأول نقل الرسالة وابلاغها للناس لا مجرد تلقيها والعلم بمحتواها ومضمونها. إن مجرد التلقي والعلم بالرسالة لا يتجاوز مرحلة «النبوة»، والابلاغ هو الذي يجعل من «النبي» رسولاً.

يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته[3]
وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ[4]
هذا بلاغ للناس ولينذروا به[5]
وان تولوا فانما عليك البلاغ[6]
ان هذا لبلاغا لقوم عابدين[7]

وكون «النص» بلاغاً معناه أن المخاطبين به هم الناس جميعاً، الناس الذين ينتمون إلى نفس النظام اللغوي للنص وينتمون إلى الاطار الثقافي الذي تعد هذه اللغة مركزه. إن مفهوم «التنزيل» هنا لا بد أن يفهم بوصفه تنزيلاً إلى الناس عبر وسيطين: الأول المَلَك، والوسيط الثاني محمد البشر. انها رسالة السماء إلى الأرض، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي. إن المطلق يكشف عن نفسه للبشر، «يَتَنَزَّل» اليهم، بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي. ويمكن أن نضع هذا التحديد للنص على الوجه التالي:

---

(١) سورة الحاقة: الآية ٤٤.
(٢) سورة الطور: الآية ٣٣.
(٣) سورة المائدة: الآية ٦٧.
(٤) سورة الأنعام: الآية ١٩.
(٥) سورة إبراهيم: الآية ٨٢.
(٦) سورة آل عمران: الآية ٢٠.
(٧) سورة الأنبياء: الآية ١٠٦.



إن «الناس» هم هدف الوحي وغايته، ومن الطبيعي أن يكون النص في هذه الحالة دالاً، حيث هو رسالة لغوية، على كل أطراف عملية الاتصال. وإذا كان النص بمثابة خطاب فلا بد أن يتضمن دوال تدل على المتكلم، وعلى المخاطب الأول، وعلى المخاطبين، أي على الله، وعلى محمد، وعلى الناس. ومع ذلك فهذه الدوال لا تكون متساوية أو متوازية سواء من حيث طبيعتها الدلالية أم من حيث نسبتها العددية.

وبالاضافة إلى أن النص كله لا يدل إلا من خلال النظام اللغوي الخاص بالمخاطبين، فان الثقافة العربية ذاتها قبل الاسلام يمكن أن توصف بأنها ثقافة تنحو نحو المخاطب في نصوصها أكثر مما تنحو ناحية المتكلم[1]، وانتماء النص إلى مجال هذه الثقافة يجعله ـ من هذه الوجهة ـ نصاً ينحو ناحية المخاطب. وليس أدل على هذا الاتجاه في بناء النص وآلياته اللغوية من كثرة دوران أدوات النداء فيه، سواء كان المنادى هم «الناس» أم «بني آدم» أم «الذين آمنوا» أو «الكافرون» أو «أهل الكتاب»، هذا بالاضافة إلى نداء المخاطب الأول بالنبي أو الرسول.

في مثل هذا التصور الذي يطرحه النص عن نفسه، من خلال الثقافة ونظامها اللغوي، يصبح التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهداراً لطبيعة النص ذاته، وإهداراً لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث والذي ما زال فاعلاً في ثقافتنا إلى اليوم. إن علاقة النص بالثقافة والواقع يمكن أن تنجلي بشكل أعمق في الفصول التالية.[2]

---

(١) انظر في التفرقة بين هذين النوعين من النصوص، ومن ثم بين اتجاهين في الثقافة: يوري لوتمان: نظريات حول الدراسة السميوطيقية للثقافات: ص ٣٣٥ ـ ٣٣٧.

(٢) ثمة دراسة هامة افدنا منها افادة كبيرة في هذا الفصل، وهي:
Toshihiko Izutsu: Revelation As A Linguistic Concept in Islam

الفصل الثاني

المتلقي الأول للنص

لقد كان محمد ـ المستقبل الأول للنص ومبلغه ـ جزءاً من الواقع والمجتمع. كان ابن المجتمع ونتاجه، نشأ في مكة يتيماً، وتربى في بني سعد كما كان يتربى أترابه في البادية. تاجر كما كان يتاجر أهل مكة، سافر معهم وشاركهم حياتهم وهمومهم. وحين أراد بعض الأعراب أن يعاملوه معاملة الملوك بعد البعثة رفض. وحين رأى أعرابياً ترتعد فرائصه وهو يستعد للقائه هدأ روعه وقال قولته المشهورة: «انما أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد بمكة». هذا ما يحكيه التاريخ عن الرجل والانسان الذي شاء الفكر الديني السائد ـ قديماً وحديثاً ـ أن يحوله إلى حقيقة مثالية ذهنية مفارقة للواقع والتاريخ، حقيقة لها وجود سابق على وجودها الانساني العياني المادي. وشاء هذا الفكر في أشد مزاعمه انسانية أن يجعل منه انساناً مغمض العينين معزولاً عن المجتمع والواقع، يعيش هموماً مفارقة مثالية ذهنية، حتى حوله هذا الفكر إلى انسان خال من كل شروط الانسانية.

إن هذا التحويل الذي حدث في شخصية النبي كان موازياً لتحويل آخر حدث في تصور النص في الثقافة والفكر حيث تم تحويل النص من تَوَجُّهِهِ إلى المخاطب والمخاطبين لكي يكون نصاً دالاً على المتكلم. وكان من الضروري لكي يستقيم مثل هذا التصور أن يُحَوَّل المخاطب الأول إلى راهب متبتل منقطع يتلقى رسالة خاصة. وصارت مهمة المخاطبين بالنص ـ في مثل هذا التصور ـ محاولة الوصول إلى المتكلم من خلال النص من جهة، ومن خلال سلوك طريق التبتل والانقطاع عن العالم والدنيا ـ تقليداً للمخاطب الأول ـ من جهة أخرى. وصارت الرسالة في النص ذاته مزدوجة الدلالة ذات ظاهر وباطن، ثم صارت ذات دلالة مركبة معقدة، وتحول الخطاب اللغوي إلى شفرة سرية لا يفك رموزها إلا أقل القليلين.

إن تصور النبي معزولاً عن المجتمع والواقع، منفرداً دائماً، يتناقض مع ما اشتهر به من وصف «الأمين»، إذ لا يشتهر بمثل هذه الصفة إلا من عامل الناس وانغمس في شؤونهم واختلط بهم اختلاطاً يسمح لهم بالحكم عليه. وكيف كان يمكن أن تخطبه إلى نفسها كريمة

من كريمات العرب، ذات مال وجمال وحسب، مرغوب فيها لا مرغوبٍ عنها؟ ولو كان محمد دائم الاعتزال للناس في شعاب الجبال والأودية فكيف نال هذه الشهرة؟

وليس معنى القول بأن محمداً ابن الواقع ونتاجه أنه نسخة كربونية من صورة العربي الجاهلي التي أعيد رسمها في العصور المتأخرة، والتي ما زالت تعرض حتى الآن في اعلامنا الديني الرسمي، ذلك البدوي الفظ الغليظ القلب الذي يدفن ابنته الوليدة في الرمال ولا يبالي، والذي يعبد إلهاً من «العجوة» يأكله اذا جاع. لو كان هكذا عرب الجاهلية في سلوكهم ومعتقداتهم فما أهون الانتصار الذي حققه المسلمون عليهم، إذ لا يقاتل أمثال هؤلاء مثل ذلك القتال الشرس عن عقائد وأوضاع بمثل هذا التردي والخراب، ناهيك عن الضحالة والسذاجة[1]. ومع ذلك فلم يكن محمد بهذه الصورة لو كانت صحيحة.

إن الواقع الذي ينتمي اليه محمد ليس بالضرورة هو الواقع السائد المسيطر، فالواقع ـ أي واقع كان ـ يحتوي في داخله وفي بنائه الثقافي نمطين من القيم: النمط السائد المسيطر، ونمط القيم النقيض الذي يكون ضعيفاً خافت الصوت، لكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد. وليس هذان النمطان من القيم إلا تعبيراً عن قوى اجتماعية وعن صراعات اقتصادية واجتماعية. لم يكن محمد ينتمي في هذا الواقع إلى الواقع المسيطر بنمط القيم السائد فيه، لذلك يصدق عليه وصف السيدة خديجة حين كانت تهدىء من روعه بعد التجربة الأولى لعملية الاتصال/الوحي، وما تلاها من خشيته على نفسه أن يكون به مرض أو مسٌّ من الشيطان:

كلا، أبشر والله ما يخزيك الله أبداً، انك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكَلَّ، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق[2].

إن هذه الأوصاف كلها أوصاف للاخلاق المتعدية للغير، أي لأخلاق التعامل مع البشر في الواقع اليومي. إن حب الخلاء والتحنث في غار حراء لم يكن انعزالاً عن حركة الناس في الواقع، وانما كان طقساً يمارسه آخرون إلى جانب محمد وقَبْلَه. هؤلاء الآخرون هم الأحناف الذين تحصرهم السيرة في «ورقة بن نوفل» و«عبد الله بن جحش» و«عثمان بن الحويرث» و«زيد بن عمرو بن نفيل»، وتروي أنهم التقوا ذات يوم:

---

(١) من المهم هنا أن نلاحظ التفرقة بين «عرب» و«أعراب» سواء في المعاجم أم في الاستخدام القرآني، فالعرب هم سكان القرى والأعراب هم سكان البادية، بكل ما يترتب على ذلك من فروق اجتماعية وثقافية.

(٢) مختصر صحيح مسلم، الجزء الأول، ص ٢٥.

واجتمعت قريش يوماً في عيد لهم عند صنم من أصنامهم، كانوا يعظمونه ويخرون له، ويعكفون عنده، ويديرون به، وكان ذلك عيداً لهم، في كل سنة يوماً، فخلص منهم أربعة نفر نَجِيّا، ثم قال بعضهم لبعض: تصادقوا، وليكتم بعضكم على بعض، قالوا: أجل... فقال بعضهم لبعض: تعلموا والله ما قومكم على شيء. لقد أخطأوا دين أبيهم إبراهيم، ما حجرٌ نطيف به، لا يسمع ولا يبصر، ولا يضر ولا ينفع يا قوم التمسوا لأنفسكم، فانكم والله ما أنتم على شيء، فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم[1].

وإذا كانوا قد تنصّروا جميعاً بعد ذلك فان «زيد بن عمرو بن نفيل» لم يدخل في يهودية ولا نصرانية.

وفارق دين قومه فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التي تذبح على الأوثان ونهى عن قتل الموؤودة وقال: أعبد رب ابراهيم، وبادى قومه بعيب ما هم عليه[2].

١ ـ محمد والحنيفية

لم يكن محمد معزولاً عن هذه الحركة الفكرية التي لا يمكن أن تقوم على مجرد اللقاء العارض بين مجموعة من الأفراد. تروي السيرة أنه خلف «عبيد الله بن جحش» على امرأته «أمّ حبيبة بنت أبي سفيان بن حرب»[3] وحين سئل عن «زيد بن عمرو» سأله ابنه «سعيد» و«عمر بن الخطاب» هل يستغفرا له؟ وكان جوابه: نعم فانه يبعث أمة وحده».

ومما له دلالته في هذا الصدد أن بعض الروايات تروي لقاء حدث بين النبي وبين زيد بن عمرو، وهي رواية يرويها البخاري عن عبد الله بن عمر:

أن النبي ﷺ لقي زيد بن عمرو بن نفيل بأسفل بلدح قبل أن ينزل على النبي ـ عليه السلام ـ الوحي، فَقُدِّمت إلى النبي ـ ﷺ ـ سُفرة، أو قدمها اليه النبي ﷺ فأبى أن يأكل منها. ثم قال زيد: اني لست آكل ما تذبحون على أنصابكم، ولا آكل إلا ما ذكر اسم الله عليه، وأن زيد بن عمرو بن نفيل كان يعيب على قريش ذبائحهم، ويقول: الشاة خلقها الله، وأنزل لها من السماء الماء، وأنبت لها من الأرض الكلأ، ثم تذبحونها على غير اسم الله؟ إنكاراً لذلك وإعظاماً له.[4]

---

(١) السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.
(٢) السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.
(٣) الجزء الأول، ص ٢٠٦.
(٤) الجزء الأول، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ هامش رقم (٢).

وإذا كانت هذه الرواية لا تريد إلا أن تؤكد أن «زيد بن عمرو» كان حريصاً على اعتزال قومه ومعارضة عاداتهم ومعتقداتهم ومقاطعة أطعمتهم، فان الخطاب الديني المعاصر يجد فيها اشكالية يحاول أن يحلها. والحقيقة أن الاشكالية التي يسعى الخطاب الديني لحلها في هذه الرواية هي اشكالية من صُنْعِه هو، تطرحها عليه تصوراته عن «النبوة»، تلك التصورات التي تعزل الظاهرة عن سياقها التاريخي وتعزل النبي عن ظروف واقعه الموضوعية. وتكون الاشكالية هي:

كيف وفق الله زيداً إلى ترك أكل ما ذبح على النصب وما لم يذكر اسم الله عليه، ورسول الله - ﷺ - كان أولى بهذه الفضيلة في الجاهلية لما أثبت الله له؟ فالجواب من وجهين: أحدهما، أنه ليس في الحديث حين لقيه ببلدح، فَقُدِّمت اليه السفرة أن رسول الله - ﷺ - أكل منها، وانما في الحديث أن زيداً قال حين قدمت السفرة: لا آكل مما لم يذكر اسم الله عليه. الجواب الثاني: أن زيداً انما فعل ذلك برأي رآه، لا بشرع متقدم، وانما تقدم شرع إبراهيم بتحريم الميتة، لا بتحريم ما ذُبح لغير الله، وانما نزل تحريم ذلك في الاسلام، وبعض الأصوليين يقولون: «الأشياء قبل ورود الشرع على الاباحة». فان قلنا بهذا وقلنا: إن رسول الله - ﷺ - كان يأكل مما ذبح على النصب، فانما فعل أمراً مباحاً، وإن كان لا يأكل منها فلا إشكال. وإن قلنا أيضاً: انها ليست على الاباحة ولا على التحريم، وهو الصحيح، فالذبائح خاصة لها أصل في تحليل الشرع المتقدم كالشاة والبعير ونحو ذلك، مما أحله الله تعالى في دين من كان قبلنا، ولم يقدح في ذلك التحليل المتقدم ما ابتدعوه، حتى جاء الاسلام، وأنزل الله سبحانه: «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه». ألا ترى كيف بقيت ذبائح أهل الكتاب عندنا على أصل التحليل بالشرع المتقدم؟ ولم يقدح في التحليل ما أحدثوه من الكفر، وعبادة الصلبان، فكذلك كان ما ذبحه أهل الأوثان مُحلاً بالشرع المتقدم، حتى خصّه القرآن بالتحريم(1).

إن المشكلة لا تحلها هذه الافتراضات الكثيرة لأنه ليست هناك مشكلة أصلاً. لقد كان «زيد بن عمرو» مبالغاً في مفارقة قومه والبحث عن دين ابراهيم، ومحمد وان كان باحثاً أيضاً عن دين إبراهيم - دين الحنيفية - لم يكن على مثل تشدد «زيد» وادانته لواقعه ومجتمعه. كان محمد فيما تطرحه السيرة عن شخصيته قبل البعثة وبعدها رجلاً سَمْحاً سهل المعاشرة ودوداً، ولم يكن رفضه لقيم الواقع وأعرافه ينعكس على سلوكه الشخصي ازاء الأفراد. وهل كان يمكن لقريش حين اختلفوا حول من ينال شرف وضع الحجر الأسود مكانه عند بناء الكعبة

(1) طه عبد الرؤوف سعد: السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ٢٠٦ - ٢٠٧، هامش ٢.

أن تقبل تحكيم رجل مثل «زيد بن عمرو» الذي عاب آلهتهم وسبّهم وفارق حياتهم مفارقة شبه تامة حتى صار أشبه بالراهب وان لم يعتنق المسيحية؟ وها هو الشيخ وقد طعن في السن يسند ظهره إلى الكعبة صارخاً في وجه قريش:

يا معشر قريش، والذي نفس زيد بن عمرو بيده، ما أصبح منكم أحد على دين إبراهيم غيري، ثم يقول: اللهم لو أني أعلم أي الوجوه أحب اليك عبدتك به، ولكني لا أعلمه، ثم يسجد على راحته [1].

هل كان هذا الشيخ، الصارخ في البرية داعياً إلى دين ابراهيم، صوتاً في فلاة، أم كان تجسيداً لنزوع ما لاتجاه جديد في رؤية العالم في هذه الثقافة؟ وهل كان محمد الانسان ابن واقعة ومجتمعه إلا جزءاً من هذا الاتجاه الجديد النقيض للاتجاه السائد في المجتمع والفكر على السواء؟

٢ ـ دين إبراهيم

لكن لماذا العودة إلى دين إبراهيم؟ ولماذا لم يكن في اليهودية والمسيحية ما يكفي للاجابة عن هذه الأسئلة الحائرة التي كانت تعذّب هؤلاء الأفراد من العرب؟ الحقيقة أن هذه الأسئلة لم تكن مجرد صرخات «صوفية» لمعانقة المطلق، بل كانت تعبيراً عن الاحساس بأزمة الواقع وبضرورة تغييره، وكانت هذه الأسئلة بمثابة البحث عن «أيديولوجية» للتغيير. ولم يكن لهذا البحث أن يتجاوز الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية، وهي آفاق تحكمها طبيعة البُنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة.

لقد كان البحث عن دين إبراهيم في حقيقته بحثاً عن الهوية الخاصة للعرب، وهي هوية كانت تهددها مخاطر عدة، أهم هذه المخاطر هو الخطر الاقتصادي النابع من ضيق الموارد الاقتصادية، التي تعتمد على المطر والعشب من جهة، وعلى التجارة من جهة أخرى. وقد أوشكت حياة الصراع والتناحر والحروب بين القبائل ـ وكلها حروب وصراعات ذات جذور اقتصادية ـ أن تؤدي إلى القضاء على الحياة ذاتها. وزاد من حدة هذه الأزمة واستعار خطرها أن الجزيرة العربية كانت محاصرة بالقوى الأجنبية من كل جانب، فعلى حدود العراق قامت مملكة الحيرة تحت رعاية الفرس، وكانت مهمتها رد الغارات أو الهجرات العربية عن حدود فارس والعراق. وقامت على حدود الشام دولة الغساسنة التي قامت بدور مشابه في خدمة الروم. أما في الجنوب فقد خضعت اليمن لحكم الأحباش. وحاول هذا الحصار اختراق قلب الجزيرة نفسه، وذلك بحملة أبرهة على الكعبة لهدمها ونقل مركز الثقل الديني ـ

(١) السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ٢٠٨.

ومن ثم الاقتصادي ـ من مكة إلى كنيسة نجران.

وسط هذه المخاطر كان ثمة احساس بضرورة التوحُّد، التوحد على المستوى الداخلي لضمان بقاء الحياة في هذه الظروف الاقتصادية الخطرة، والتوحد لمواجهة الخطر الخارجي الذي أوشك على القضاء على الهوية. وقد عبر هذا الاحساس الغامض عن نفسه في مجموعة من التطورات أهمها بالنسبة لتحقيق الهدف الأول تحديد مجموعة من الشهور يُحرَّم فيها القتال، وقد كان ذلك أقرب إلى الاتفاق للحفاظ على وسائل الانتاج الاقتصادي من الدمار الكامل، فكانت التجارة تزدهر في هذه الشهور، وتقام الأسواق والاحتفالات الدينية. وكثيراً ما كانوا يغيِّرون هذه الشهور ـ أو يؤجلون بعضها بالنسء ـ الذي نهى عنه القرآن بعد ذلك ـ طبقاً لمصالح القبيلة ذات السطوة والسيطرة[1]. ولمواجهة الخطر الثاني ـ خطر العدو الخارجي ـ فمما له دلالته في هذا الصدد أن القبائل العربية استطاعت لأول مرة أن تتوحد لمحاربة الفرس وحققت انتصاراً عليها في واقعة «ذي قار»، وهو انتصار تجاوبت أصداؤه في أركان الجزيرة العربية كلها واحتفظ لنا الشعر حتى الآن بهذه الأصداء. وهذه الواقعة تؤكد ذلك الاحساس الغامض بضرورة الوحدة لمواجهة خطر العدو الخارجي.

إذا كانت هذه هي الأخطار فلا بد أن تكون «الأيديولوجية» التي كان يبحث عنها هؤلاء الأفراد من العرب أيديولوجية تحقق الهدفين: مواجهة الصراعات الداخلية وعوامل التفتيت والانقسام بكل ما يؤدي اليه ذلك من سيطرة الأقوى، ومواجهة الخطر الخارجي الممثل في أعداء العرب من الفرس والروم. ومن الطبيعي ألا تحقق المسيحية ـ وهي أيديولوجية مطروحة ـ أحد هذين الهدفين، فقد كانت ديناً غازياً معتدياً، ولم يكن يمكن لليهودية أن تجتذب العرب وقد كان أحبارها يتعالون عليهم وينظرون اليهم بوصفهم بدواً رعاة، هذا بالاضافة إلى أن اليهودية دين مغلق عنصري لا يتقبل الوافدين الجدد. كانت الأيديولوجيتان الدينيتان المطروحتان غير ملائمتين لتحقيق أهداف ذلك الوعي ـ أو الاحساس الغامض ـ الذي كانت تعكسه صرخات هؤلاء المتحنفين أو المتحنثين. لقد رحل زيد بن عمرو باحثاً عن هذه الأيديولوجية في «دين إبراهيم».

خرج يطلب دين إبراهيم عليه السلام، ويسأل الرهبان والأحبار، حتى بلغ الموصل والجزيرة كلها، ثم أقبل فجال الشام كله، حتى انتهى إلى راهب بميفعة من أرض البلقاء، كان ينتهي اليه علم أهل النصرانية فيما يزعمون، فسأله عن الحنيفية دين إبراهيم، فقال:

---

(١) انظر: السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ٣٧ ـ ٤٠، وقد كان الشعراء يفخرون بالقبيلة لقدرتها على النسء:

ألسنا الناسئين على معدٍّ شهور الحل نجعلها سنينا

انك لتطلب ديناً ما أنت بواجد من يحملك عليه اليوم، ولكن قد أظلّ زمان نبي يخرج من بلادك التي خرجت منها يُبعث بدين إبراهيم، الحنيفية، فالحق بها، فانه مبعوث الآن، هذا زمانه. وقد كان شام اليهودية والنصرانية فلم يَرْضَ شيئاً منهما، فخرج سريعاً، حين قال له ذلك الراهب ما قال، يريد مكة حتى إذا توسط بلاد لخم عَدُوا عليه فقتلوه.[1]

كان البحث عن «دين إبراهيم» اذن بحثاً عن دين يحقق للعرب هويتهم من جهة، ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى. وكان «الاسلام» هو الدين الذي جاء يحقق هذه الأهداف. وليس من قبيل التأويل الأيديولوجي أن نقول إن الاسلام بهذه المثابة ـ ومن حيث هو دين يردُّ نفسه للحنيفية ملة إبراهيم ـ كان تجاوباً مع حاجة الواقع، وهي الحاجة التي عبر عنها الأحناف وكان محمد واحداً منهم. لكن النص في تجاوبه مع الواقع واستجابته له استجاب له من خلال المتلقي الأول. وليس الحديث اذن عن محمد بوصفه المتلقي الأول للنص حديثاً عن متلق سلبي، بل حديث عن انسان تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي اليها، انسان لا يمثل ذاتاً مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل انسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل.

٣ ـ الموقف الاتصالي الأول

إن الآيات الأولى التي نزلت من النص في عملية الاتصال الأولى، وهي آيات سورة العلق، تكشف لنا عن طبيعة الأسئلة التي كانت تحير محمداً وتحرك أشواقه وتدفعه إلى الخلوة والتحنث ـ أو التحنف ـ في غار حراء الليالي أولات العدد قبل أن يعود إلى أهله لكي يتزود لمثلها كما ورد في حديث عائشة. لقد كانت كلها أسئلة تدور حول مصير الانسان، حول أصله وغايته. وليس من طبائع الأمور هنا أن نتصور محمداً مفكراً فلسفياً، يطرح أسئلة ذات طبيعة مجردة مطلقة، فالانسان الذي كان يثير تساؤلات محمد هو دون شك انسان مجتمعه. إن محمداً اليتيم لم يكن يمكن أن يتجاهل الأوضاع الاجتماعية المتردية في واقعه. لقد ذاق مرارة اليتم في مجتمع يعطي لعلاقات العصبية مركز الصدارة، وإذا كانت قد اجتمعت في ظروف محمد قسوة اليتم والفقر معاً فلا شك أن وعيه قد تشكل بطريقة تثير أسئلة لا يُسْمَح في مثل هذا المجتمع بالافصاح عنها. لذلك يمكن أن نتلمس هذه الأسئلة في تجاوب الوحي في الآيات الأولى من النص.

لقد كان موقف الاتصال الأول موقفاً معقداً، فبينما محمد يتأمّل فاجأه المَلَك آمراً

---

(١) السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ٢١٤، وانظر: ٢١٨ ـ ٢١٩ عن ابدال الثاء من الفاء في «التحنث» و«التحنف» وهذا يؤكد أن تحنث» النبي في غار حراء كان جزءاً من طقوس المتحنفين.

بالقراءة وكانت الاستجابة الأولى من جانب محمد هي الرفض «ما أنا بقارىء» الذي تكرر ثلاث مرات في كل مرة يغطُه الملك حتى يبلغ منه الجهد، ثم استسلم أخيراً وقال «ما أقرأ؟» ومن الضروري هنا قبل أن نمضي في تحليل النص أن نتوقف عند مسألتين هامتين:

المسألة الأولى أن الأمر بالقراءة هنا أمر بالترديد، و«اقرأ» معناها «ردّد» وذلك على خلاف الفهم الشائع حتى الآن والمستقر نتيجة تطور دلالة الفعل «اقرأ» مع تطور مماثل في اطار الثقافة أدى إلى تحويلها من الشفاهية إلى التدوين. وينبني على هذا الفهم - وهذه هي المسألة الثانية - أن قول النبي «ما أنا بقارىء» لا تعنى الاقرار بالعجز عن القراءة، فهذا الفهم يصح في حالة الخطأ في فهم معنى الفعل «اقرأ»، بل المعنى «لن اقرأ»، والعبارة تجسد حالةالخوف التي انتابت النبي حين فاجأه الملك، فأخذ يكرر «ما أنا بقارىء» ثلاث مرات وفي كل مرة يحاول الملك تهدئة روعه. ويؤكد هذا الفهم من جانبنا أن النبي بعد تحقيق فعل القراءة - استجابة لإلحاح الملك وخشيةً من غطة رابعة - أسرع إلى خديجة «ترجف بوادره» وقد سيطر عليه الخوف والفزع.

لقد كان هذا التوقف ضرورياً، اذ فُهم الموقف كله في مرحلة متأخرة بطريقة أخرى، ففهم قول النبي «ما أنا بقارىء» على أساس أنه اقرار بالعجز عن القراءة نتيجة للأمية، كأن جبريل المبعوث من الله لا يدري هذه الحقيقة. وبناء على هذا الفهم كان لا بد أن يتضمن الموقف كله نوعاً من المعجزة حيث استطاع النبي «الأمي» أن يقرأ بفعل معجزة «الغطّ» من جانب جبريل. ولكن مثل هذا التأويل للموقف كله لا يستطيع أن يجيب عن سؤال بسيط فحواه: إذا كان ثمة معجزة قد تحققت في هذا الموقف، فلماذا كان النبي يستعين بمن يقرأ له الرسائل ويكتبها له؟ أم أن المعجزة كانت معجزة مؤقتة زال أثرها بانتهاء هذا الموقف الخاص؟ ولكي تكتمل جوانب التصور تم اضافة بعض العبارات إلى الرواية الأولى التي تصف الموقف، وذلك من مثل أن جبريل أتاه بنمط - أو بنمط من ديباج - وقال له «اقرأ»:

اخرج ابن اشتة في كتاب المصاحف عن عبيد بن عمير قال: جاء جبريل إلى النبي ﷺ بنمط فقال: اقرأ، قال ما أنا بقارىء، قال: اقرأ باسم ربك فيرون أنها أول سورة أنزلت من السماء، وأخرج عن الزهري أن النبي ﷺ كان بحراء، إذ أتى ملك بنمط من ديباج فيه مكتوب اقرأ باسم ربك الذي خلق إلى ما لم يعلم[1].

ولا شك أن هذه الزيادات والاضافات قد ساهمت مع ما سبقت الاشارة اليه من تصور وجود خطي سابق للنص في اللوح المحفوظ - كل حرف بقدر جبل قاف - في تكريس

---

(١) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ٢٣ - ٢٤.

تصور للنص يتباعد به عن الواقع الذي أنتجه والثقافة التي تشكل من خلالها. إن هذا التصور يجعل النص معطى سابقاً كاملاً مكتملاً فُرِض على الواقع بقوة الهية لا قبل للبشر بها. وكان من شأن هذا التصور أن يؤدي إلى عزل النص عن حركة الواقع تدريجياً، وذلك بتحويله من نص لغوي دال إلى مجرد شيء مقدس، إلى مصحف يستمد قداسته من مجرد وجوده تمثيلاً لأصله القديم الماثل في عالم الأرواح والمثل.

إن الخطاب الأول من النص متوجه في الأساس الأول إلى محمد مجيباً عن تساؤلاته. دأ هذا الخطاب بالتعريف، التعريف بـالمُرْسل وتحديد علاقته بالمتلقي الأول من جهة، وبالناس ـ الإنسان موضوع استفهام محمد ـ من جهة أخرى. إن المتحدث إلى محمد بالوحي ليس غريباً عنه. وإذا كان محمد قد نشأ يتيماً بلا أب فان ثمة من يُرَبِّيه ويكون رباً له «اقرأ باسم ربك». واسناد «رب» إلى ضمير المخاطب ـ ضمير محمد ـ يومىء إلى معنى التربية بكل ما فيها من ألفة. ويؤكد هذه الدلالة الكلام عن «التعليم» بعد ذلك. وحتى لا يكون «ربك» مجرد مُربٍّ عادي يضيف النص «الذي خلق». ولا شك أن احساس محمد ـ الذي تتوجه اليه هذه الرسالة ـ بأن ربه هو الذي خلق يتصاعد بذاته وبقيمته وأهميته، ويداوي احساس اليتم والفقر المستقر في أعماقه. ولأن محمداً لا يعزل نفسه عن الواقع وعن انسان مجتمعه فان النص يكرر الفعل «خلق» كاشفاً لمحمد عن تساؤلاته عن الانسان، فربُّ محمد الذي خلق، خلق الانسان من علق. وإذا كان الرب هو الخالق للإنسان فانه ليس مجرد رب عادي بل هو أكرم الأرباب. وعلينا ألا نتخلى هنا عن الدلالة اللغوية لكلمة «رب»، وكذلك عن الدلالة اللغوية للفظ «أكرم».

إن كون رب محمد هو الخالق للإنسان وهو الأكرم بمعنى ـ الشرف والأصالة لا بمعنى كرم العطاء ـ من شأنه أن يكسب محمداً ثقة بنفسه وبقيمته في المجتمع والواقع. إن قصة امتناع المراضع عن أخذ محمد بسبب يتمه قصة أشهر من أن نكررها، ولم تأخذه «حليمة» الا لأنها لم تجد سواه. إن «اليتيم» في مثل هذا المجتمع القائم على العصبية كان يعاني دون شك أحساساً طاغياً بالاهمال والضياع. وعلى ذلك فالوصف ـ وصف الرب ـ بالأكرم يهدف إلى تطييب نفس محمد، ذلك أنه ينتسب ـ رغم يتمه ـ إلى رب هو أكرم من كل الآباء والأرباب الذين يفخر بهم الأبناء. انه رب خالق. وهو بالاضافة إلى خلق الانسان من علق علَّم بالقلم. وليست الاشارة إلى التعليم بالقلم في النص إلا تجاوزاً من النص للواقع، فالتعليم في الواقع تعليم شفاهي لا يكاد يستخدم فيه «القلم»، لكن رب محمد يعلِّم بالقلم، يعلِّم الانسان ما لم يعلم.

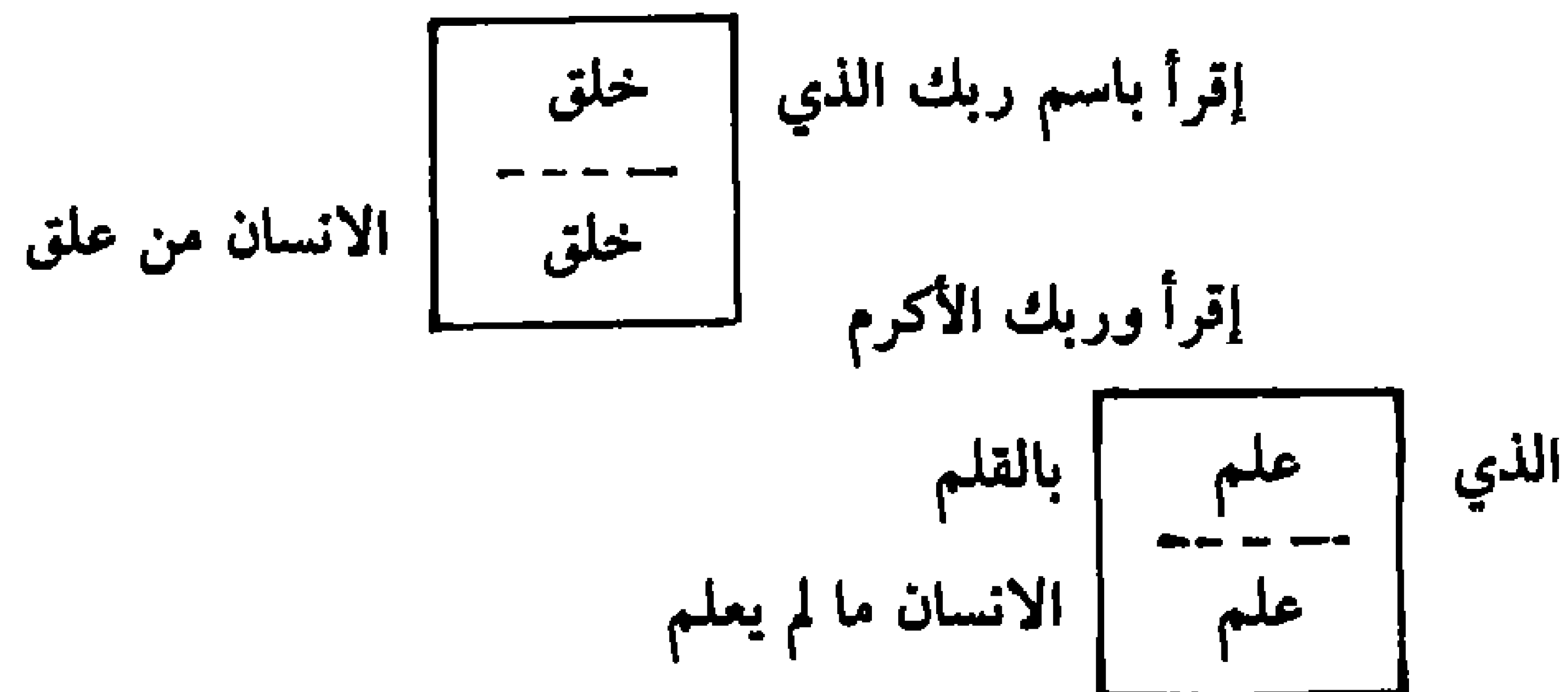
إذا صح هذا الفهم من جانبنا للآيات الأولى من الوحي من حيث دلالتها على المتلقي

الأول، فاننا يمكن أن نلاحظ أن النص ببنائه وتركيبه يتجاوز هذا المستوى الدلالي إلى أفق أبعد. ويتبدى هذا التجاوز في النص من خلال التبادل بين ألفاظ تنتسب إلى مجالين دلاليين مختلفين، فنلاحظ مثلاً أن الآية الأولى تجمع بين هذين المجالين، فتستخدم اللفظ «رب» وتصفه «الذي خلق» فاللفظة الأولى تنتمي إلى مجال الأوصاف الانسانية في اللغة كما نرى في قولهم «لئن يربني رجل من قريش خير إليّ من حمر النعم» أو في قول عبد المطلب لأبرهة حيث تعجب من سؤاله عن إبله دون الكعبة «أنا رب الابل وللبيت رب يحميه»، ولكن جملة الصلة «خلق»، تنقل المتلقي إلى مجال دلالي آخر. ويعود النص في الآية الثالثة «اقرأ وربك الأكرم» إلى المجال الدلالي الأول. وبكلمات أخرى نلاحظ أن مفردات «رب» و«كريم» مفردات تنتمي لمجال دلالي واحد، هو مجال الصفات الانسانية، لكن وصف الرب بأنه «الذي خلق» ثم التأكيد بالتكرار لفعل الخلق «خلق الانسان من علق» ينقل هذه المفردات السابقة من مجالها الدلالي المألوف في الصفات الانسانية إلى مجال دلالي (جديد) بالنسبة لمحمد وبالنسبة للثقافة. وهذه النقلة بين المجالين تتأكد من خلال تكرار الفعل «خلق» إذ يمكن أن ينتمي في الآية الأولى إلى مجال «الفعل الانساني» حيث الخلق بمعنى تقدير الشيء وتصميمه قبل تحقيقه وتنفيذه كما نجده مستخدماً في قول الشاعر:

ولأنت تفري ما خلقت ... وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

ولكن الآية الثانية بتركيبها «خلق الانسان من علق» تنقل الفعل من المجال «الانساني» إلى مجال دلالي جديد.

وإذا كانت الآيتان الثالثة والرابعة تعودان بمفرداتها إلى المجال الدلالي الانساني، فان الآية الأخيرة في النص تنقل الفعل «علّم» من هذا المجال إلى المجال الجديد. ويتم ذلك عن طريق التكرار أولاً، وبجعل «الانسان» بألف ولام الجنس هو المفعول الأول، «وما» مع صلتها المنفية التي تفيد الاستغراق هي المفعول الثاني. إن التكرار هنا أداة هامة جداً من حيث انه ينقل الدلالة في النص من مجال إلى مجال، وهو نقل يمكن أن نمثله على النحو التالي:



والنص على مستوى آخر ـ مجال أزمنة الأفعال ـ يجعل من فعل الأمر «اقرأ» فاصلاً بين مستويين في النص، المستوى الأول: مستوى الحضور والخطاب، ويكون هذا المستوى معبراً عنه بصيغة المضارع في الفعل من جهة، وبضمير المخاطب في «ربك» في الآيتين الأولى والثالثة. والمستوى الثاني مستوى الغياب المعبَّر عنه بالأفعال الماضية من جهة: «خلق» «علم»، وبضمائر الغائب على المستوى النحوي من جهة أخرى. ويؤدي تكرار الفعل «اقرأ» إلى فصل آخر بين «صفة الخلق» و«صفة التعليم»، وهو فصل تؤكده الفواصل وهي القاف في الآيتين الأولى والثانية، والميم في الآيات الثالثة والرابعة والخامسة.

إن النص هنا وان كان يتشكل من خلال تجاوبه مع الواقع ممثلاً في شخص محمد، يتجاوز ببنائه وتركيبه وآلياته اللغوية تلك المناسبة الجزئية. إن النصوص وإن تشكلت من خلال الواقع والثقافة تستطيع بآلياتها أن تعيد بناء الواقع ولا تكتفي بمجرد تسجيله أو عكسه عكساً آلياً مرآوياً بسيطاً. ونحن هنا بالطبع نقصد النصوص الممتازة في الثقافة، فالنصوص الرديئة هي التي تكتفي بتسجيل الواقع. إن جدلية النص والواقع ليست جدلية بسيطة، فالواقع يتحول في اللغة إلى ألفاظ تدخل في علاقات تركيبية بناء على قوانين خاصة هي قوانين اللغة. من هنا يكون للغة نوع من الاستقلال النسبي عن الثقافة التي تعبر عنها وعن الواقع الذي يفرزهما، ومن هذا الاستقلال تكتسب قدرتها على اعادة بناء الواقع. وقد رأينا هنا كيف أن النص الذي يخاطب محمداً ويستجيب لهمومه ـ التي هي هموم الواقع ـ يتجاوز موقف الاستجابة السلبي إلى محاولة صياغة واقع جديد، صياغة الأيديولوجية التي طال البحث عنها في «دين إبراهيم».

٤ ـ التوجه للواقع بالبلاغ

سبقت لنا الاشارة إلى ما ذهب اليه علماء القرآن من أن «سورة العلق» أول ما نزل في شأن «النبوة» وأن «سورة المدثر» هي أول ما نزل في شأن «الرسالة». ويبدو أن الخلاف حول أول ما نزل من القرآن كان حول هاتين السورتين، أو بالأحرى الآيات الأولى منهما، وهذا الخلاف نجده مذكوراً على النحو التالي: ـ

عن يحيى قال: سألت أبا سلمة: أي القرآن أنزل قبل؟ قال: (يا أيها المدثر)، فقلت أو (اقرأ)؟ فقال: سألت جابر بن عبدالله: أي القرآن أنزل قبل؟ قال: (يا أيها المدثر) فقلت: أو (اقرأ)، قال جابر: أحدثكم ما حدثنا به رسول الله ﷺ، قال: «جاورت بحراء شهراً، فلما قضيت جواري نزلت فاستبطنت بطن الوادي، فنوديت، فنظرت أمامي وخلفي وعن يميني وعن شمالي فلم أر أحداً، ثم نوديت فلم أر أحداً، ثم نوديت، فرفعت رأسي فاذا هو على العرش في الهواء، يعني جبريل عليه السلام، فأخذتني منه رجفة شديدة، فأتيت

خديجة فقلت: دثِّروني، فدثَّروني، فصبوا عليَّ ماء فـأنزل الله (يـا أيها المـدثر. قم فـأنذر. وربك فكبر. وثيابك فطهر. والرجز فاهجر)[1].

وإذا كانت هذه الرواية كما يبدو في منطوقها تشير إلى أن النبي سبقت له رؤيـة الملك حيث أشار اليه بضمير الغياب «فإذا هو عـلى العرش في الهـواء» فمعنى ذلك أنها لا يمكن إلا أن تكون المرة الثانية، وتكون المرة الأولى هي التي نزلت فيها آيات سورة «العلق». من هـذا المنـطلق لا تستقيم الروايـة الأخرى التي يـوردها المفسرون والتي تجعـل نـزول آيـات سـورة «المدثر» بعد اعلان الرسالة والدعوة، وهي رواية تَرِدُ في السيرة على النحو التالي:

أشد ما لقي رسـول الله ﷺ من قريش أنـه خرج يـوماً فلم يلقـه أحد من النـاس إلا كذَّبه وآذاه، لا حرٌّ ولا عبد، فـرجع رسـول الله ﷺ إلى منزلـه، فتدثـر من شدة مـا أصابـه فأنزل الله تعالى عليه: «يا أيها المدثر، قم فأنذر»[2].

والأقـرب إلى سياق تجـاوب النص مع حـالة المتلقي الأول تلك الـروايـة التي يـرويهـا الزمخشري عن الزهري:

أول ما نزل سورة اقرأ باسم ربك إلى قوله: ما لم يعلم، فحزن رسول الله ﷺ وجعل يعلو شواهق الجبال، فأتاه جـبريل فقـال: انك نبيٌّ الله، فـرجع إلى خـديجة وقـال: دثروني وصبوا عليّ ماء بارداً، فنزل يا أيها المدثر[3].

كان محمد اذن حائراً بعد تجربة الاتصال الأولى لا يدري ماذا أصـابه. كـان يريـد أن يَقَرَّ له قرار، ويتشوف إلى ما يطمئنه على صحة قواه العقلية ربما. ولعله كـان شاكّـاً في أن ما أتاه في المرة الأولى كان وحياً من ربه الذي طال تشوقـه إلى معرفتـه. ولا شك أنـه تحت وطأة هذا الشعور أصابته الـرعشة، وأحس بـالبرودة تسري في أطـرافه شـأن من أصابتـه الحمى، فهرع إلى زوجته خديجة التي راحت تلقي عليه الأغطية محاولـة أن تخفف من آلامه الجسميـة وأن تبدد مخاوفـه. ولم تكن هذه هي المـرة الأولى التي تصيبه فيهـا هذه الحـالة، فقـد عاد إلى خـديجة بعـد تجربـة الاتصال الأولى تـرتجف بوادره فـطمأنتـه بكلماتهـا أولاً، ثم صحبتـه إلى «ورقة بن نوفل» ـ أحد المتحنفين الذين اختاروا النصرانية ـ ثانياً. بل لقد حاولت خديجـة ـ متأثرة دون شك بحالة محمد ـ أن تختبر هذا الذي يأتيه ويتراءى له في كل مكان هل هو ملك أم شيطان؟

---

(١) مختصر صحيح مسلم: الجزء الأول، ص ٢٥.
(٢) الجزء الأول: ص ٢٦٠.
(٣) الكشاف: الجزء الرابع، ص ١٨٠.

لما أخبر النبي ﷺ خديجة رضي الله عنها بحال الوحي أول ما فـاجأتـه وأرادت اختباره فقالت اجعلني بينك وبين ثوبك فلما فعل ذلك ذهب عنه فقالت انه ملك وليس بشيطان[1].

لقد كانت التجربة الأولى محيرة، فماذا يريد منه هذا الملك، ومـاذا يريـد منه ربـه؟ وما حقيقة هذا الوحي؟ ولا شك أن كل هذه الحيرة التي انتابت محمـداً، والتي دفعته إلى أن يعلو شواهق الجبال يأساً يمكن أن تؤكد لنا حقيقة هامة هي أن محمداً لم يكن مختلقاً أو كاذباً. كان الوحي بالنسبة له ـ وبالنسبة للثقافة كما حللنا في الفصل السابق ـ حقيقـة لا شك فيهـا. ومن شأن هذه الحقيقـة أن تفسر فعاليـة النص في الواقـع والثقافـة معاً. لقـد ظهر بعـد محمد من زعمـوا أنهم يوحى اليهم لكن الاختبـار ـ وصراع القوى ـ كشفـا عن اختلاقاتهم. من هذا المنطلق يصح أن نفهم كل هذه المحاولات التي بذلها محمد ـ وبذلتها معه خديجة ـ للتأكد من حقيقة هذا النداء الملحّ، ومن حقيقة الملك ومن حقيقة الوحي ذاته كذلك.

وسط هذا الخوف والرعشة والتـدثر أفصح له الـوحي عن حقيقة الدور الذي أُسْنِـد اليه، وبيّن له عِظَم المهمة التي اختير لأجل تحقيقها. لم تكن المسألة مسألة كلمات تلقى عليـه فيردِّدُها ثم يهـرع إلى فراشـه، انها مهمة تتـطلب القيام والاستعـداد. انها مهمة «الانـذار»، انذار هذا المجتمع وهؤلاء الناس بحقيقة الفساد الـذي نخر في عـظام المجتمع كله وبضرورة التغيير تحقيقاً لأحلام المستقبل. وقـد لاحظ المفسرون القدمـاء أن مفعولي «أنـذر» محذوفـان، واستدلوا من ذلك على أن المقصود «فافعل الانذار من غير تخصيص»[2] «لعدم تعلق الغـرض بهما، وتعلقه بأصل الانذار، إذ كان هذا أهم شيء بالنسبـة اليه ﷺ مـا دام لا يعلم من هذا الذي يخاطبه وماذا يريد من غشيانه له المرة تلو المرة»[3].

والحقيقة أن الحذف هنا يحقق غايتين: أولاهما أن يحافظ النص على فـاصلة الراء وهي حرف مكرر يحدث رنيناً يتجاوب مع أمر القيام لذلك المتـدثر الـذي يخلد إلى النوم والـراحة من جهـة، ويتجاوب مـع دلالة «الانـذار» من جهة أخـرى، أما الغـاية الثـانية التي يحققهـا الحذف ـ حذف مفعولي أنذر ـ فهي غاية تَجاوُب النص مع المتلقى الأول ذاتـه، من حيث انه يعلم من ينذر ويعلم أسباب الانذار. إن النص هنا يتجنب «الإطناب» في موقف لا يستدعيه ولا يحتاجه.

إن افعـال الأمر تتـوالى في هذا النص تـوالياً سريعـاً بالفـاء «فأنـذر» «فكـبر» «فـطهـر»

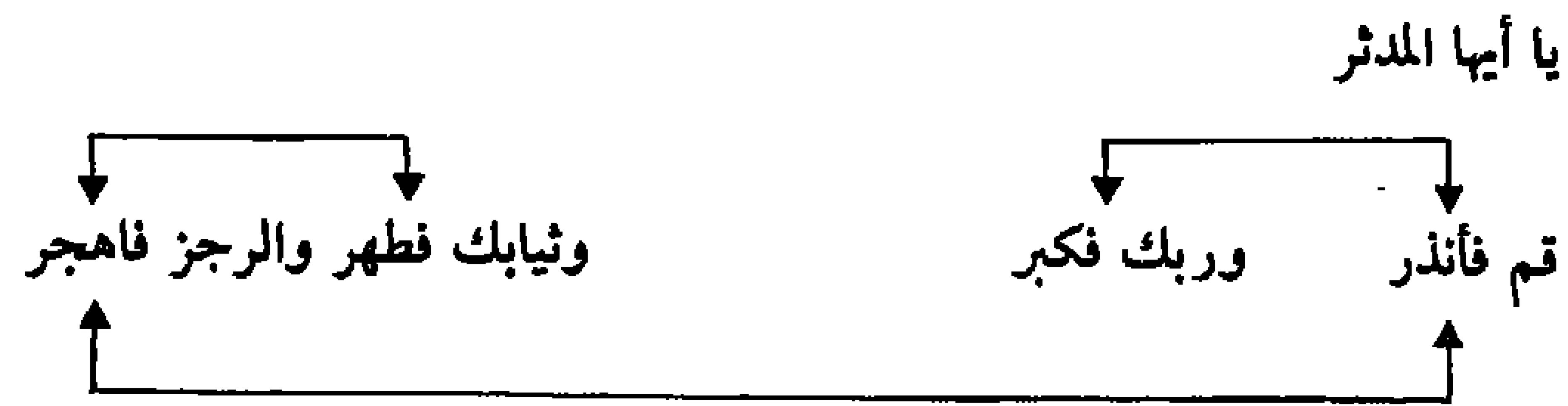
---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٩٢.

(٢) الكشاف: الجزء الرابع، ص ١٨٠.

(٣) المغربي: تفسير جزء تبارك.

«فاهجر»، وليس لذلك من دلالة سوى أن النص الذي لم يكلف محمداً فيما سبق إلا بالقراءة يكلفه الآن بمجموعة من الأفعال تستلزم القيام. إن الأمر بالانذار والأمر بتكبير الـرب ـ وهو الرب الذي كشف عن نفسه في النص السابق ـ يمثلان محوراً واحداً، بينما يمثل المحورَ الثـاني الأمرُ بتطهير الثياب والأمـرُ بهجر الـرجز. إن الأمـر بالانـذار يتضح فحـواه من الأمر بتكبـير الرب، ذلك أن تكبير الرب يستلزم تصغير الأرباب الأخرى وهذا من شأنه أن يكشف دلالة فعل الانذار من نـاحية مضمـونه ومحتـواه. وفي المحور الثـاني يتقابـل الأمر بتـطهير الثيـاب ـ النظافة الشكلية ـ مع الأمر بهجر الرجز، وهي النظافة المعنوية. ومن اللافت للانتبـاه هنا أن التعبير عن ذلك بالفعل «فاهجر» يعني هجر كل ما عليه قومه من عـادات وأعراف وعبـادات من جهة، كما أنه يومىء من جهة أخرى إلى أن محمداً ـ قبل البعثـة ـ لم يكن مهاجـراً لقومـه مثـل زيـد بن عمـرو بن نفيـل. إن الأمـر بـالهجر هنـا يمثـل بـدايـة الانفصـال بـين الجـديـد والقديم، وهو أمر يتجاوب مع الأمر بالانذار فيلتقي المحوران على الوجه التالي:



من هنا يصعب أن نتقبل اجماع المفسرين على أن المقصود بتطهير الثياب «تطهير النفس مما يُسْتَقْذَر من الأفعال ويستهجن من العادات»(١)، ذلك أن هذا التـأويل المجـازي يجعل من الأمر بهجر الرجز نوعاً من التكرار و«الاطناب» وهي ظاهرة لا يستـدعيها المـوقف كما سبقت الاشارة. إن الأمر بتطهير الثياب أمر حقيقي في مجتمع صحراوي يعاني من ندرة المـاء، وتُعَدُّ نظافة الثيـاب فيه من عـلامات النبـل وحسن المظهـر الذي يجعـل الشخص مقبولاً في أعـين القوم، ولعلنا لا نغالي إذا ذهبنا إلى أن الفخر بنظافـة الثوب في الشعـر الجاهـلي فخر بنـظافة حقيقية، وان دلالتها تطورت بعد ذلك، أي بعد انتقال العرب من جـزيرتهم وسكنهم حـول مجاري الأنهار في الأقطار المفتوحة. وهـذا يمكن أن ينطبق أيضـاً على الـدعاء بـالسقيا للديـار وللقبور.

إن هذه الأوامر المتوالية بدءاً من القيام وانتهاء إلى هجر الرجز تبدو بالنسبة للمتدثـر في غطائه ـ الطالب للدفء والأمان من مخاوف شتى تعتريـه ـ عبئاً ثقيـلاً ألقي على كـاهله دفعة

---

(١) الكشاف: الجزء الرابع، ص ١٨٠.

واحدة، لذلك يتحول الأمر إلى نهي عن الاستكثار «ولا تمنن تستكثر». وقد أخطأ المفسرون أيضاً حين فَهِموا المَنَّ هنا بمعنى العطاء، ويعتمد الزمخشري على قراءة للحسن تؤكد هذا المعنى:

قرأ الحسن: ولا تمن وتستكثر، مرفوع منصوب المحل على الحال، أي ولا تعط مستكثراً رائياً لما تعطيه كثيراً، أو طالباً للكثير، نهي عن الاستكثار، وهو أن يهب شيئاً وهو يطمع أن يتعوض من الموهوب له أكثر من الموهوب[1].

ويتابع المفسرون المحدثون هذا التأويل دون فحص أو اعادة نظر:

لا تعط وأنت تقدر في نفسك أن ما تعطيه كثير، بان اعط عطاء من لا يخاف الفقر، أو قَدِّر أن ما تعطيه قليل وإن كان كثيراً في الواقع ونفس الأمر[2].

إن النهي عن المُنَّة نهي عن الضعف والتخاذل والاستكثار، استكثار الأوامر واستثقالها، وهذا النهي يجاوبه الأمر بالصبر «ولربك فاصبر»، ولا يكون الصبر إلاّ مع الشدة. ورد في الأساس:

وهو ضعيف المُنَّة ـ، وليس لقلبه مُنَّة أي قوة. وهم ضعاف المُنَن، ومَنَّه السَّفَر: أضعفه وذهب بمنته. قال ابن ميادة:

منَّاهن بالادلاج حتى	كأن متهونن عصيٌّ ضال

ومنه: الحبل والثوب المنين: الواهن المنسحق[3].

وإذا كان المفسرون قد جعلوا الصبر صبراً على عناد قومه، فان سياق النص بوصفه النص الأول في اعلان الرسالة ينفي ذلك. إن الصبر هنا صبر لأوامر الرب الذي طال حنين محمد إلى معرفته، وطال تشوقه إلى الاتصال به. وعلينا أن نلاحظ أن النص ما زال يسند «الرب» إلى ضمير المخاطب ـ ضمير محمد ـ تأنيساً وترغيباً وتشويقاً. وقد دأب أهل مكة فترة طويلة على الحديث عن «رب محمد» وما أوحى اليه به.

إن النص في عملية الاتصال الثانية ما زال يتجاوب مع حالة المتلقي الأول للنص، ويفصح عن أشواقه ويجيب عن أسئلته، فكان الأمر بالانذار رداً على حيرته فيما يراد منه، وكانت الأوامر بالتكبير وتطهير الثياب وهجر الرجز تأهيلاً له لكي يقوم بالمهام التي يسندها

(١) الكشاف: الجزء الرابع ص ١٨٠.
(٢) المغربي: تفسير جزء تبارك.
(٣) الزمخشري: أساس البلاغة.

اليه النص ويكون مستعداً لها. وكانت المرحلة الثالثة في حركة تجاوب النص مع الـواقع مـع بدء الدعوة واعلان الرسالة مزيداً من الجدل والتفاعل والحوار الذي يتشكل من خلاله النص من جهة، ويعيد بآلياته الخاصة بناء واقع جديد من مفردات هذا الواقع من جهة أخرى. إن جدلية النص والواقع تبدو واضحة في صـورتها العـامة من خـلال مبحث «المكي والمدني» في علوم القرآن، وهو موضوع تحليلنا في الفصل التالي.

الفصل الثالث

المكي والمدني

سبقت لنا الاشارة في التمهيد إلى أن التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة بين مرحلتين هامتين ساهمتا في تشكيل النص سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء. وليس لذلك من دلالة سوى ان النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي. وإذا كان علم «المكي والمدني» يكشف عن الملامح العامة لهذا التفاعل، فان علم «أسباب النزول» ـ الذي سنتعرض له في الفصل التالي ـ يكشف عن تفاصيل هذا التفاعل، ويكاد يزودنا بالمراحل الدقيقة لتشكيل النص في الواقع والثقافة. ورغم ذلك فالخطاب الديني المعاصر لا يدرك تناقضه حين يقف ازاء هذين العلمين، فيعترف:

إن أسلوب التنجيم في نزول الشريعة يتضمن معنى الواقعية والتدرج بالانسان واعانته شيئاً فشيئاً عن التخلي عن الجاهلية وعاداتها المستحكمة فيه والتحلي بالاسلام وفضائل أخلاقه. وهذا المعنى يصدق في كل عملية تربوية فلا بد من التدرج في التربية والتعليم ولا بد من المقدمات لتكون النتائج ولا بد من تهيئة النفوس والعقول لمساعدتها على تقبل الأحكام الجديدة ولإعانتها على التخلص من عاداتها السيئة. فنحن نعتقد أن الاسلام دين الفطرة، فهو ليس غريباً على النفس الانسانية، ولكن مفعول البيئة كبير وخاصة في فترة الطفولة الأولى فقد يتطبع الطفل بأخلاق محيطه مما يجعل التحرر منها في مستقبل أيامه أمراً غير ميسور[1].

لكن هذا الاعتراف والتسليم ـ بسبب مثالية منطلقاته وطابعه الوعظي ـ يعود لكي يتنكر لكل المعطيات والحقائق التاريخية لكي يؤكد مفارقة ظاهرة الوحي ـ ومن ثم مفارقة النص ـ للزمان والمكان.

وبما أن مصدر الوحي رباني يعلو على التاريخ والزمان والمكان، فهو يستشرف الحقيقة

(١) محسن الميلي: ظاهرة اليسار الاسلامي، ص ٧٧.

من علٍ، بل هو الحق وكل ما سواه، في عالم الزمان والمكان، محتاج اليه. لذلك كان الوحي أرقى منزلة وله الأولوية أمام العقل والواقع ما دام «الكلي» أعظم وأشمل وأكمل من «الجزئي»[1].

وإذا كان اهتمام علماء القرآن بالمكي والمدني وبأسباب النزول كان اهتماماً نابعاً من منطلقات فقهية هدفها التفرقة بين الناسخ والمنسوخ والعام والمقيد وذلك لاستخراج الأحكام الفقهية والشرعية من النصوص، فان هذا المنطلق الفقهي في حقيقته وجوهره منطلق دلالي ما دام استخراج الحكم من النص لا يتأتى إلا باستقطار الدلالة الدقيقة للنص. لكن الاعتماد على المدخل الفقهي وحده في مناقشة قضايا المكي والمدني وأسباب النزول قد جعل علماء القرآن يقعون في مجموعة من الاضطرابات المفهومية خاصة فيما يرتبط بالحدود الفاصلة بين ما هو مكي وما هو مدني سواء من حيث المضمون أم من حيث البناء والتركيب.

١ ـ معايير التمييز

اعتمد علماء القرآن ـ غالباً ـ على معيار مكاني للتفرقة بين المكي والمدني. ولما كان مكان الاتصال/الوحي مرهوناً دائماً بمكان المتلقي الأول للوحي الذي هاجر من مكة إلى المدينة، ثم عاد إلى مكة فاتحاً، وأخذ يتردد عليها بعد ذلك زائراً أو حاجاً، فقد ذهب بعضهم إلى «أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة، والمدني ما نزل بالمدينة»[2]. وبالغ بعضهم في التفرقة المكانية فوضعوا تصنيفاً خاصاً لما نزل بين مكة والمدينة في سفريات الرسول، وما نزل بعد الهجرة في الفتح أو في الحج، كما اهتموا بما نزل في غير مكة والمدينة، وما نزل على الجبال بين السماء والأرض، وما نزل في الغار تحت الأرض، وفرقوا كذلك بين السَّفري والحضري، وبين الليلي والنهاري، وبين السمائي والأرضي[3].

وكل هذه التقسيمات التفصيلية تستند إلى معيار المكان أساساً للتقسيم وذلك دون اعتبار لأثر ذلك في النص من حيث المضمون أو من حيث الشكل. وثم معيار آخر للتفرقة بين المكي والمدني هو معيار «المخاطبين» بالنص على التغليب في كل مرحلة من المرحلتين، ويذهب أصحاب هذا المعيار إلى أن «المكي ما وقع خطاباً لأهل مكة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة» والعلامة الوحيدة التي تطرح لهذه التفرقة أن «كل سورة فيها (يا أيها الناس)

---

(١) محسن الميلي: ظاهرة اليسار الاسلامي، ص ٦٥.
(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٠٩
(٣) انظر السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٠٩.

وليس فيها (يا أيها الذين آمنوا) فهي مكية، وفي (الحج) اختلاف»[1]. لكن هذا المعيار معيار ناقص ذلك أن مخاطبات القرآن كثيرة جداً، والمخاطبين بالقرآن ـ كما سلفت لنا الاشارة ـ يتجاوزون ثنائية «الناس» و«المؤمنين»[2]. وكيف نصنف مثلاً ما ورد في القرآن خطاباً للرسول المتلقي الأول للوحي وهو كثير؟

إن معيار التصنيف يجب أن يستند إلى الواقع من جهة وإلى النص من جهة أخرى، إلى الواقع من حيث أن حركة النص ارتبطت بحركته، وإلى النص من حيث مضمونه وبنائه، ذلك أن حركة النص في الواقع تنطبع آثارها في جانبي النص. فإذا نظرنا إلى حركة الواقع فلا بد أن ندرك أن حدث «الهجرة» من مكة إلى المدينة لم يكن مجرد انتقال في المكان. وإذا كانت مرحلة الدعوة في مكة لم تكد تتجاوز حدود «الانذار» إلى حدود «الرسالة» إلا قليلاً، فان النقلة إلى المدينة حولت الوحي إلى «رسالة». والفارق بين «الانذار» و«الرسالة» أن الانذار يرتبط بمصارعة المفاهيم القديمة على مستوى الفكر والدعوة إلى المفاهيم الجديدة، ان «الانذار» بهذه المثابة تحريك للوعي لإدراك فساد الواقع والنهوض من ثم إلى تغييره. و«الرسالة» تعني بناء أيديولوجية المجتمع الجديد. ولم يكن يمكن أن تتم هذه النقلة فجأة، فقد بدأت هذه المرحلة الثانية فعلاً حين بدأ النبي ـ بعد الهجرة الأولى لبعض المسلمين إلى الحبشة ـ يعرض نفسه على الوفود التي كانت تأتي إلى مكة في موسم الحج، فبايعه أهل يثرب على أن يَفْدوه مما يفدون منه أهلهم وأبناءهم بعد أن قبلوا «الاسلام». وكان ذلك ايذاناً بتحول جديد في تاريخ الدعوة، ومن ثم في حركة النص.

إن معيار التصنيف الذي يستند إلى الواقع اذن يجب أن يقوم على أساس التفرقة بين هاتين المرحلتين، والتسمية «المكي والمدني» لا يجب أن تكون اشارة للمكان فحسب، بل يجب أن تكون اشارة إلى مرحلتين تاريخيتين. من هذا المنطلق نختار أن:

المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها، سواء نزل بمكة أم بالمدينة، عام الفتح أو عام حجة الوداع أم بسفر من الأسفار[3].

وفي مثل هذا التعريف نعتبر ما نزل في مكة بعد الهجرة مدنياً ما دام معيار المكان ليس

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٨٨، وانظر أيضاً السيوطي في الاتقان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ١٧.

(٢) انظر الزركشي: المصدر السابق: الجزء الثاني، ص ٢١٧ ـ ٢٥٣ والسيوطي: المصدر السابق: الجزء الثاني، ص ٣٣ ـ ٣٥.

(٣) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٩.

هو أساس التصنيف، ويكون ما نزل في طريق السفر إلى المدينة أول مرة مكياً، ولا اعتبار لأي معيار آخر. لكننا لا يمكن أن نعتمد على هذا المعيار وحده للتفرقة بين المكي والمدني، فالوثائق التاريخية المتوفرة لدينا من أقوال الصحابة والتابعين غير كافية وغير حاسمة في نفس الوقت.

قال القاضي أبو بكر في الانتصار: انما يرجع في معرفة المكي والمدني لحفظ الصحابة والتابعين. ولم يَرِد عن النبي ﷺ في ذلك قول لأنه لم يؤمر به. ولم يجعل الله علم ذلك من فرائض الأمة، وان وجب في بعضه على أهل العلم معرفة تاريخ الناسخ والمنسوخ فقد يعرف ذلك بغير نص الرسول. [1]

وفي حالة غياب الوثائق الحاسمة فان الاعتماد على الذاكرة يجعل التفرقة - اعتماداً على الرواية وحدها - مسألة اجتهادية، لذلك وضع العلماء القدماء بعض المعايير المضمونية من النص ذاته للتفرقة بين المكي والمدني، فذهبوا إلى أن:

كل سورة فيها «يا أيها الناس» وليس فيها «يا أيها الذين آمنوا» فهي مكية وفي الحج اختلاف.

وكل سورة فيها «كلا» فهي مكية، وحكمة ذلك أن نصفه الأخير (نصف القرآن حسب ترتيب التلاوة لا حسب ترتيب النزول) نزل أكثره بمكة وأكثرها جبابرة، فتكررت فيه على وجه التهديد والتعنيف لهم والانكار عليهم بخلاف النصف الأول. وكل سورة فيها حروف المعجم فهي مكية إلا البقرة وآل عمران، وفي الرعد خلاف.

وكل سورة فيها قصة آدم وابليس فهي مكية سوى البقرة وكل سورة فيها ذكر المنافقين فمدنية سوى العنكبوت. كل سورة فيها الحدود والفرائض فهي مدنية، وكل ما كان فيه ذكر القرون الماضية فهي مكية[2].

وليست هذه الخصائص جامعة مانعة كما أدرك القدماء أنفسهم، بل هي خصائص وصفات على التغليب:

فان سورة البقرة مدنية، وفيها (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) وفيها (يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً). وسورة النساء مدنية، وفيها (يا أيها الناس اتقوا ربكم)، وفيها

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ٩ - وانظر الزركشي: البرهان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ١٩١ - ١٩٢.

(٢) انظر السيوطي: المصدر السابق، ص ١٧ - ١٨، وانظر أيضاً الزركشي، المصدر السابق، ص ١٨٨.

(إن يشأ يذهبكم أيها الناس). وسورة الحج مكية، وفيها (يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا). فان أراد المفسرون أن الغالب ذلك فهو صحيح[1].

وإذا كان معيار «المضمون» أيضاً معياراً غير حاسم فذلك لأن المدخل الفقهي يفترض وجود تمايز واضح حاد يمكن تلمسه والدلالة عليه في التفرقة بين المكي والمدني. والحقيقة أن مثل هذا التمايز الحاد القاطع الواضح مجرد افتراض ذهني إلا إذا تصورنا أن المرحلتين: المكية والمدنية مرحلتان منفصلتان. إن التطور لا يحدث فجأة سواء على مستوى الواقع أم على مستوى النص، ولذلك تظل التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة تقوم على خصائص عامة ولكنها ليست حاسمة. وتزداد صعوبة ايجاد معيار حاسم للتميز بما نعلمه من أن ترتيب التلاوة في المصحف المدون مخالف لترتيب التنزيل الزماني، فتتداخل النصوص المكية والمدنية في السورة الواحدة، بحيث يحتاج تحديد انتماء كل جزء من النص، وكل آية منه، إلى دراسة لغوية دقيقة، خاصة تلك النصوص التي استشكلت على القدماء أنفسهم. وفي هذه الدراسة لا بد من مراعاة المعيار الزماني جنباً إلى جنب مع معيار النص ذاته سواء من حيث مضمونه أم من حيث بناؤه وتركيبه.

٢ ـ معيار الأسلوب

إذا كان تحديد المكي وتمييزه عن المدني على سبيل الحسم يظل أمراً اجتهادياً، فقد كان اجتهاد القدماء عادة يتركز في الترجيح بين المرويات دون أن يتجاوز ذلك إلا قليلاً إلى محاولة البحث عن خصائص أسلوبية فارقة إلى جانب المعيار الزمني والمعيار الموضوعي. ويمكن لنا أن نحدد اثنتين على الأقل من هذه الخصائص الأسلوبية التي تساعدنا على التمييز بين المكي والمدني. وقد أشار ابن خلدون إلى واحدة من هذه الخصائص في حديثه عن الوحي حين أشار إلى طول الآيات المدنية إذا قورنت بقصر الآيات المكِّية.

ولذلك كان تَنَزُّل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة أقصرَ منها وهو بالمدينة. وانظر إلى ما نقل في سورة براءة في غزوة تبوك وأنها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل في وقت وينزل الباقي في حين آخر. وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدَّيْن، وهي ما هي في الطول بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر والضحى والفلق وأمثالها. واعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكي والمدني من السور والآيات[2].

---

(١) الزركشي: الاتقان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ١٩٠.

(٢) المقدمة: ص ٩٩.

والحقيقة أن هذا المعيار ـ معيار الطول والقصر ـ يمكن تدعيمه على أساسين وتفسيره بهما أيضاً. الأساس الأول: هو ما سبق أن أشرنا اليه من انتقال الدعوة من مرحلة «الانذار» إلى مرحلة «الرسالة»، الانذار يعتمد على التأثير الذي يعتمد بدوره على لغة ذات أسلوب مُركَّز ومُوَقَّع، وهو أسلوب طاغ في قصار السور بصفة عامة، وكلها سور مكية. ولكن «الرسالة» من جهة أخرى تخاطب المتلقي وتنقل اليه محتوى أوسع من مجرد التأثير، وهي من ثم تحتاج لغة مختلفة على مستوى التركيب والبناء. في الرسالة يغلب جانب نقل «المعلومات» على جانب التأثير وان كان لا يلغيه إلغاء تاماً، وفي «الانذار» تكون الأولوية للتأثير ويقل جانب نقل «المعلومات» أو يصبح «ثانوياً». بناء على هذا المعيار لا نستطيع أن نتقبل مثلاً ما يذهب اليه السيوطي من وجود نصوص في القرآن تأخر حكمها عن نزولها، أي نزلت النصوص أولاً ثم فُرِض ما فيها من أحكام شرعية وفقهية في مرحلة متأخرة غير مقارن لنزول النص، وتلك قضية سنعود اليها بعد ذلك. والأساس الثاني هو مراعاة حال المتلقي الأول من حيث تعوّده على حالة الوحي[1].

أما الخصيصة الثانية من الخصائص الأسلوبية التي يمكن أن تكون فارقة بين المكي والمدني فهي خصيصة «مراعاة الفاصلة». ورغم أن هذه الخصيصة يمكن أن تعد جزءاً من الطبيعة اللغوية لِلُغة التأثيرية ـ لغة الانذار ـ فانها يمكن أن تُفَسَّر أيضاً في ضوء تشابه آليات النص مع آليات النصوص الأخرى في الثقافة، ورغم تنبه القدماء لأهمية الفاصلة في القرآن بشكل عام فانهم تحاشوا أي مقارنة بينها وبين «السجع» الذي كان ظاهرة مألوفة في النصوص الأخرى.

كانت نبوءات الكهان والعرَّافين تعتمد على السجع، وكان السجع من ثم دلالة في الضمير الثقافي على أن هذا الكلام ليس من كلام البشر الناطق به. ها هو سطيح يفسر رؤيا ربيعة بن مضر على النحو التالي: ـ

رأيت حممه
خرجت من ظلمه
فوقعت بأرض تهمه
فأكلت منها كل ذات جمجمه

---

(١) يمكن أيضاً أن نضيف إلى هذين الأساسين عاملاً مساعداً هو ما ترتب على كثرة عدد كُتَّاب الوحي ـ نتيجة لحرص النبي على تعليم المسلمين القراءة والكتابة ـ من سهولة تدوين النص إذا قورنت بصعوبة ذلك في المرحلة المكية، لكن حركة النص بين الشفاهية والتدوين تحتاج إلى مناقشة وتحليل أوسع.

ونفس الرؤيا يفسرها شق بن أنمار بقوله:

رأيت حممه
خرجت من ظلمه
فوقعت بين روضه وأكمه
فأكلت منها كل ذات نسمه[1]

وإذا أخذنا هذين المعيارين الأسلوبيين في اعتبارنا جنباً إلى جنب مع معيار المضمون ومعيار ارتباط حركة النص بالواقع ـ فيما عرف بأسباب النزول ـ أمكننا أن نحل كثيراً من خلافات القدماء حول المكي والمدني. إن حرص القدماء على الفصل بين النص القرآني والنصوص الأخرى في الثقافة وصل إلى حد تأكيد القطيعة الكاملة بين النص والواقع وذلك سعياً للحفاظ على التقدير الذي ظنوه يتعارض مع انطلاق النص من الواقع وتفاعله به. ولو تخلى القدماء هوناً ما عن هذا الحرص الشديد على المفارقة بين النص والنصوص الأخرى لأمكنهم أن يفسروا «الحروف المقطعة» في أوائل السور ـ التي اعتبروها احدى علامات السور المكية ـ تفسيراً يتباعد بها عن اشكالية «المحكم والمتشابه»، ويربطها بالسياق الثقافي للنص. لكن ذلك كان مستحيلاً على أي حال في اطار مفاهيم الثقافة أولاً، ومع سيطرة الاتجاهات الغيبية التبريرية على تطور حركة الفكر الديني في تراثنا ثانياً.

٣ ـ منهج التلفيق بين الروايات

كان من نتيجة عجز المفكر القديم عن ربط النص بالواقع والثقافة بصفة عامة، وعن ربطه بغيره من النصوص بصفة خاصة، أنه راح يحاول الترجيح بين الروايات المختلفة المتعارضة حول تحديد ما إذا كان نص بعينه مكياً أو مدنياً. فإذا تساوت عنده معايير الترجيح من حيث صحة السند وصدق الرواة، وهي معايير النقد الخارجي، راح يفترض أحد أمرين: الأول أن النص تكرر نزوله، مرة في مكة ومرة في المدينة. والأمر الثاني أن النص نزل في مكة ولكن حكمه الشرعي والفقهي تأخر حتى المرحلة المدنية. أو بعبارة أخرى يلجأ المفكر القديم إلى افتراض يلغي تماماً الفروق بين المكي والمدني من جهة، ويلغي أسباب النزول من جهة أخرى، وذلك هو افتراض تكرر النزول. أما الافتراض الثاني وهو افتراض تأخر الحكم عن النص فيؤدي إلى فصل النص عن دلالته وإلى تعليق الدلالة والمعنى وجعلهما خارج النص. وكلا الافتراضين يؤدي إلى شناعات يستحيل أن يتقبلها المفكر القديم ذاته لو مدَّ نتائج افتراضاته إلى نهاياتها المنطقية.

---

(١) انظر: السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ١٤ ـ ١٦.

إن افتراض «تكرر» نزول السورة أو الآية ليس في حقيقته إلا عجزاً عن مواجهة آراء السابقين واجتهاداتهم بالنقد والتمحيص، وهو عجز نابع من الايمان بقداسة الأشخاص، ومن ثم من الايمان بسداد آرائهم واجتهاداتهم. هذا الايمان والولاء للماضي يشبه إلى حد كبير موقف الخطاب الديني المعاصر في تقديس المرويات القديمة والاكتفاء بموقف التوفيق بينها، وعدم القدرة على تخطئة أي منها وصولاً إلى أي قدر من مقاربة الفهم العلمي. وليس لهذا الموقف في القديم أو الحديث من تفسير إلا سيطرة قوى التخلف على واقع المجتمعات الاسلامية، وهي قوى تقف ضد تحرير العقل وتحارب بضراوة أي محاولة لاتخاد موقف نقدي من التراث. ولا يكون أمام المفكرين المساندين لهذه القوى بالوعي أو باللاوعي إلا الركون إلى «التقليد» الذي يضمن لهم ـ فيما يظنون ـ سلامة الدنيا والآخرة[1].

وعلى ذلك لا نجد علماء القرآن يرفضون رأياً من الآراء في قضايا المكي والمدني أو قضايا أسباب النزول، فلكل رأي وجاهته، ولكل رواية مبررها ومشروعيتها ما دامت رواية صحيحة بمنهج النقد الخارجي، نقد السند والتحقق من صدق الرواة. فاذا استوت الروايتان في الصحة فالمرجح بينهما أن يكون الراوي حاضراً القصة أو نحو ذلك من وجود الترجيحات. والمثال الذي يناقش هنا هو الآية:

ويسئلونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً[2].

ورغم أن الآية مكية باتفاق فان البخاري يورد عن ابن مسعود رواية في سبب نزولها يجعل منها آية مدنية، وهي رواية مخالفة لرواية ابن عباس التي تجعل منها آية مكية وهي رواية رواها الترمذي، والروايتان هما:

«قال كنت أمشي مع النبي ﷺ بالمدينة وهو يتوكأ على عسيب فمر بنفر من اليهود فقال

---

(١) يمكن أن نرد هذا الموقف على المستوى الفكري إلى سيطرة الاتجاهات اللاعقلية بسيادة المنهج الأشعري في مجال العقائد والمنهج الصوفي في مجال السلوك، وهما المجالان اللذان ربط بينهما أبو حامد الغزالي في كتبه كلها كما سنوضح في الباب الثالث من هذه الدراسة، وكما سبق أن ألمحنا في دراسة سابقة:

Al-Ghazali's Theory of Interpretation.

وفي ظل هذا الاتجاه صُنِّفت الاتجاهات الأخرى في الفكر الديني كالمعتزلة والشيعة والفلاسفة بوصفها اتجاهات «منحرفة». ولم يبق سوى ما أطلق عليه «مذهب أهل السنة والجماعة»، وكانت هذه ـ فيما ندري ـ أول صياغة لصك البراءة والطهارة ـ صفة السني ـ لاتجاه واحد من اتجاهات تراثنا الفكري. وما زال هذا الصك يمارس فعالياته الأيديولوجية حتى اليوم، فعندنا «أئمة أهل السنة» و«علماء أهل السنة» و«جمعية أنصار السنة» بحيث صار مفهوم «السنة» اليوم مفهوماً أيديولوجياً، لا مصطلحاً علمياً.

(٢) سورة الاسراء: الآية ٨٥.

بعضهم: لو سألتموه، فقالوا: حدثنا عن الروح، فقام ساعة ورفع رأسه فعرفت أنه يوحى اليه، حتى صعد الوحي، ثم قال. قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً.

وأخرج الترمذي وصححه عن ابن عباس قال: قالت قريش لليهود: أعطونا شيئاً نسأل هذا الرجل فقالوا اسألوه عن الروح، فسألوه فأنزل الله: ويسألونك عن الروح الآية. فهذا يقتضي أنها نزلت بمكة والأول خلافه(1).

وإذا كان السيوطي يرجح رواية ابن مسعود على أساس أنه كان حاضراً القصة ـ شاهد عيان ـ فان الزركشي يضع هذه الآيات تحت «ما نزل من القرآن مرتين»(2) والقول بأن الآية نزلت مرتين: مرة في مكة ومرة في المدينة مجرد افتراض ذهني للتوفيق بين الروايات. ولكن إذا كنا في اطار التحقيق التاريخي الذي ينتمي اليه ـ في جانب منه ـ علم المكي والمدني فمن الضروري استخدام منهج النقد الذي من شأنه أن يقبل أو يرفض بناء على أسس موضوعية لا علاقة لها بالتوفيق والجمع بين الآراء والروايات المتعارضة. إن القول بنزول الآية مرتين قول قد يبدو له وجاهته من منظور عالم القرآن القديم الذي يفسر ذلك على أساس «التعظيم»و«التذكير»،ولكنه من منظور الدرس العلمي له خطره على قضية «المكي والمدني» وقضية «أسباب النزول» ذاتها.

وقد ينزل الشيء مرتين تعظيماً لشأنه وتذكيراً به عند حدوث سببه خوف نسيانه، وهذا كما قيل في الفاتحةنزلت مرتين: مرة بمكة، وأخرى بالمدينة. . . . . وكذلك ما ورد في (قل هو الله أحد) أنها جواب للمشركين بمكة، وأنها جواب لأهل الكتاب بالمدينة. . . والحكمة في هذا كله أنه قد يحدث سبب من سؤال أو حادثة تقتضي نزول آية، وقد نزل قبل ذلك ما يتضمنها، فتؤدّى تلك الآية بعينها إلى النبي ﷺ تذكيراً لهم بها، وبأنها تتضمن هذه. والعالم قد يحدث له حوادث فيتذكر أحاديث وآيات تتضمن الحكم في تلك الواقعة، وان لم تكن خطرت له تلك الحادثة قبل، مع حفظه لذلك النص.(3)

ومن الواضح أن هذا الافتراض ـ افتراض النزول مرتين ـ قد أدى إلى افتراض آخر مؤداه أن نصوص القرآن التي نزلت كانت عرضة للنسيان، ومن النبي ذاته، ولذلك كان يحتاج مع تجدد وقائع شبيهة أن ينزل عليه جبريل ـ مرة أخرى ـ مذكراً له بالنص السابق الذي أوحى اليه به من قبل. ومع صحة هذا الافتراض الذي تعارضه كثير من المرويات عن

(1) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٣.
(2) البرهان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ٢٩ ـ ٣٠.
(3) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٩ ـ ٣١.

حرص النبي وحرص الصحابة على حفظ نصوص القرآن، فان نزول جبريل «مذكراً» لا يعني تكرُّر النزول، ولا يعني من ثم أن كل روايات أسباب النزول ـ أو المكي والمدني ـ صحيحة.

وإذا كانت رواية ابن مسعود السابق الاشارة اليها تنص على حالة الوحي بآية «الروح» في المدينة وتدل من ثم على أنه كان شاهد عيان على نزول الآية، الأمر الذي يرجح روايته على رواية ابن عباس في نظر السيوطي، فان جدلية علاقة النص بالواقع كفيلةٌ بالكشف عن حقيقة الآية بعيداً عن التلفيق بين الروايات. إن العودة إلى السياق الكبير ـ سياق النص في جدله مع الواقع ـ تؤكد مكية الآية. ولا يصح اعتراض معترض هنا استناداً إلى أن أهل مكة لم يكونوا في مستوى عقلي يسمح لهم بالسؤال عن «الروح» لأن ذلك اعتراض يفترض أن مجتمعي مكة والمدينة كانا مجتمعين منفصلين معزولين مغلق كل منهما على ذاته. إن أهل الكتاب من اليهود الذي تركزوا في يثرب، أو من نصارى نجران، لم يكونوا منفصلين بأي حال من الأحوال عن وثنيي مكة والطائف وغيرهما من بدو البادية. ولو كان الأمر على ما يفترض في مثل هذا الاعتراض لكان علينا أن نُغضي عن حقائق التاريخ التي تخبرنا أن السيدة آمنة أم النبي كانت من بني النجار، وأنها ماتت في طريق عودتها من يثرب في زيارة أهلها، ناهيك عن وجود ورقة بن نوفل النصراني في مكة وذهاب السيدة خديجة بمحمد اليه بعد واقعة الوحي الأولى... إلى آخر كل هذه الحقائق.

إن الفصل بين «الأميين» و«أهل الكتاب» فصل من جهة المعتقدات والتصورات الدينية الغالبة على كل فريق منهما، وإلا فالأمر كما يقول ابن خلدون:

إن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وانما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوَّفوا إلى معرفة شيء مما تَتَشَوَّف اليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فانما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود، ومن تبع دينهم من النصارى. وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية[1].

إن كلًّا من أهل الكتاب والأميين ينتمي إلى نفس الثقافة رغم اختلاف العقائد. وقد كان من الطبيعي أن يلجأ عبدة الأوثان إلى أهل الكتاب من جيرانهم في يثرب يستفتونهم في شأن هذا الذي يدَّعي النبوة على زعمهم. إن السيرة النبوية هنا ـ على ما يقال من ضعف مروياتها ـ حريصة على الربط بين الأحداث والنص، فبعد أن أعيت الحِيَل أهل مكة في

(١) المقدمة: ص ٤٣٩. وانظر أيضاً: ص ٢٣٣.

تفسير هذه الظاهرة، وفي تصنيف مضمون الوحي، هل هو شعر أم سحر أم كهانة أم جنون، لجأوا إلى أحبار اليهود، فأرسلوا النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط:

وقالوا لهما: سَلاَهم عن محمد، وصِفا لهم صفته، وأخبراهم بقوله، فانهم أهل الكتاب الأول، وعندهم علم ليس عندنا من علم الأنبياء. فخرجا حتى قدما المدينة، فسألا أحبار اليهود عن رسول الله ﷺ، ووصفا لهم أمره وأخبراهم ببعض قوله، وقالا لهم: انكم أهل التوراة وقد جئنا لتخبرونا عن صاحبنا هذا، فقالت لهم أحبار اليهود: سلوه عن ثلاث نأمركم بهن فان أخبركم بهن فهو نبي مرسل، وان لم يفعل فالرجل متقوِّل، فَرَوْا فيه رأيكم. سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول ما كان من أمرهم، فانه كان لهم حديث عجب، وسلوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها ما كان. نبؤه، وسلوه عن الروح ما هي؟ فإذا أخبركم بذلك فاتبعوه، فانه نبي، وان لم يفعل فهو رجل متقوِّل، فاصنعوا في أمره ما بدا لكم...

فجاءوا رسول الله ﷺ، فقالوا: يا محمد أخبرنا عن فتية ذهبوا في الدهر الأول قد كانت لهم قصة عجب، وعن رجل كان طوافاً قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها، وأخبرنا عن الروح ما هي؟ فقال: فقال لهم رسول الله ﷺ: أخبركم بما سألتم عنه غدا، ولم يستثن، فانصرفوا عنه، فمكث رسول الله ﷺ - فيما يذكرون - خمس عشرة ليلة لا يُحْدِث الله اليه في ذلك وحياً، ولا يأتيه جبريل، حتى أوجف أهل مكة، وقالوا: وعدنا محمد غداً واليوم خمس عشرة ليلة قد أصبحنا منها لا يخبرنا بشيء مما سألناه عنه، وحتى أحزن رسول الله ﷺ مُكْثُ الوحي عنه، وشقَّ عليه ما يتكلم به أهل مكة، ثم جاءه جبريل من الله عز وجل بسورة أصحاب الكهف، فيها معاتبته اياه على حزنه عليهم، وخبر ما سألوه عنه من أمر الفتية والرجل الطواف والروح[1].

وتمضي السيرة بعد ذلك في الكشف عن تفاصيل الرد على المشركين، رابطة بين أحوال المشركين مع النبي من جهة وبين النص من جهة أخرى. إن السيرة لا تطرح تفسيراً لسبب نزول آية واحدة، بل تربط بين سورة «الكهف» كلها وبين مرحلة من مراحل الدعوة في مكة. في هذه السورة نزلت القصة العجب قصة الفتية، ونزلت قصة الرجل الطواف. وإذا كان الرد على سؤال الروح وَرَدَ في سورة أخرى فهذا أمر لا يقلل من مصداقية الرواية، ذلك أن ترتيب النزول مغاير كما هو معروف لترتيب التلاوة في المصحف.

إن السيرة هنا تطرح سبب النزول وتحدد من ثم مكية الآيات بطريقة أكثر ارتباطاً

---

(١) الجزء الأول: ص ٢٦٦.

بـالنص من جهة وبـالواقـع من جهة أخـرى، بل انها تتجـاوز ذلك إلى التعليـل النـابـع من الاحساس بجدلية العلاقة بين الواقع والنص. لقد كان تأخر الوحي نوعاً من التأديب لمحمد الذي وعدهم بالرد على جهة القطع والتأكيد في الغد «دون أن يستثني» كما تقول الرواية، أي دون أن يشترط المشيئة الالهية أو نزول الوحي عليه. لقد كان من شأن الوحي لو أجاب على أسئلتهم في الغد كما وعدهم أن يؤكد في نفوس قومه شكوكهم في أنـه ينقل عن كتـاب أو في أن ثمة من يملي عليه ما يزعم أنه يأتيه من ربه، وهي اتهامات صارحوه بها فعلاً قبل ذلك في أكثر من مناسبة. لذلك تحرص السـيرة على بيـان أن نزول الـوحي ليس رهناً بـارادة محمد أو رغبتـه، وتحرص كـذلك عـلى التمييز بـين مستويـين للخطاب في النص همـا مستوى المتكلم ومستوى المخاطب، وهما مستويان يطرحهما النص ذاته بـاستخدام «يسـألونـك» وباستخـدام النهي: «ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله».

إن السيرة النبوية تقوم في كثير من مروياتها بـالربط بـين أحداث الـواقع وبـين النص، ولـذلك نعجب من تجـاهل علماء القـرآن لمرويـات السيرة سـواء في مجال التفسـير أم في مجال «أسبـاب النزول» رغم اعتـمادهم في علومهم كلها عـلى مرويات لا تعلـو كثيراً عـلى مرويات السيرة من حيث طرق التحمـل والأداء. وهذا مـا عبر عنـه الإمام أحمـد بن حنبل في قـوله: «ثلاثة ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي» وقد فسر المحققون من أصحابه قولـه هذا بـأن قالـوا: «مراده أن الغـالـب عليها أنـه ليس لها أسـانيد صحـاح متصلة»، أو أن «الغالب عليها المراسيل»[1].

٤ ـ فرض تكرر النزول

إن منهج التلفيق بين الروايات المختلفة والمتعارضـة بصرف النظر عن صـدقها ـ سـواء من جهة اتفاقها مع الوقائع أم من جهة اتفاقها مع معطيات النص ـ قد تجاوز أسباب النـزول وحدود التمييز بين المكي والمدني إلى مجال الآراء المختلفة في التفسير. لقد صـار العالِم القـديم قادراً بحكم منهجه التلفيقي على القول بـأن منطوق الآيـة أو الآيات يحتمـل المعاني المختلفـة التي وردت فيهـا على ألسنـة أسلافـه. وما دام منهـج التلفيق قد وصـل إلى افتراض امكـانية نزول الآية أو السورة مرتين فلماذا لا يكون كل نزول منها مرتبـطاً بمعنى محدد، بحيث يكـون تعدد المعاني مرهوناً بتعدد مرات النزول، لا صِفَةً في جدَلية علاقة القارىء مع النص، أو في تفاعل النص مع الواقـع والثقافـة. لم يكن التسليم بتعدد المعنى في النصـوص نابعـاً اذن من التسليم بخصـوبتها وحيـويتها، ولكنـه كان أيضـاً محاولـة تلفيقية بـين الاجتهادات المختلفـة

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن: الجزء الثاني، ص ١٧٨.

والمتنوعة التي وردت عن الصحابة أو التابعين ازاء نص بعينه. هذا الاجتهاد والتنوع قد يكون نابعاً من «احتمالية» الألفاظ، وقد يكون نابعاً من تعدد النزول.

ومن التنازع الموجود منهم ما يكون اللفظ فيه محتملاً للأمرين إما لكونه مشتركاً في اللغة كلفظ «القسورة» الذي يراد به الرامي ويراد به الأسد، ولفظ «عسعس» الذي يراد به اقبال الليل وادباره، واما لكونه متواطئاً في الأصل لكن المراد به أحد النوعين أو أحد الشخصين كالضمائر في قوله «ثم دنى فتدلى» الآية، وكلفظ «الفجر» و«الشفع والوتر» و«ليال عشر» وأشباه ذلك، فمثل ذلك قد يجوز أن يراد به كل المعاني التي قالها السلف. وقد لا يجوز ذلك، فالأول إما لكون الآية نزلت مرتين فأريد بها هذا تارة وهذا تارة أخرى، وإما لكون اللفظ المشترك يجوز أن يراد به معنياه، وأما لكون اللفظ متواطئاً فيكون عاماً إذا لم يكن لمخصصه موجب، فهذا النوع إذا صح فيه القولان كان من الصنف الثاني.[1]

وإذا كانت ظاهرة «الاشتراك» اللغوي أو الألفاظ «المحتملة» و«المتواطئة» ظواهر لا توجد في التركيب، إذ التركيب اللغوي بكل علاقاته، من علاقات تجاور وعلاقات استبدال يزيل هذا الغموض ويحدد الدلالة، فان منظور علماء القرآن ينتهي - بناء على افتراضات الاشتراك والاحتمال - إلى صحة كل المعاني التي قالها السلف، وذلك تجنباً لأي نقد حقيقي لرأي قديم. ومن شأن هذه الافتراضات وما يصاحبها من افتراض تعدد مرات النزول أن يقضي على مفهوم النص ذاته وذلك بالقضاء على جذوره الدلالية الناتجة من علاقته بالواقع وجدله مع الثقافة.

ولقد كان الخلاف في الروايات التي وردت حول سورتي «الفاتحة» و«الاخلاص» وهل هما مكيتان أم مدنيتان، ومحاولة العلماء المتأخرين الجمع بين كل الروايات، وراء هذا الاصرار على أن كلتا السورتين نزلت مرتين: مرة في مكة ومرة في المدينة. هذا رغم أن سورة «الفاتحة» جزء أصيل من شعيرة الصلاة التي لا تتم إلا بقراءتها، والمعلوم المشهور أن الصلاة فُرِضت في نهاية المرحلة المكية، ليلة المعراج بلا خلاف وإن كانت السيرة ترى أنها فرضت قبل ذلك.

وافترضت الصلاة عليه فصلى رسول الله ﷺ وآله... عن عائشة رضي الله عنها قالت: افترضت الصلاة على رسول الله ﷺ أول ما افترضت عليه ركعتين كل صلاة، ثم إن الله تعالى أتمها في الحضر أربعاً، وأقرها في السفر على فرضها الأول ركعتين[2].

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن: الجزء الثاني، ص ١٧٧.

(٢) السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ٢٢٧.

وسواء كان فرض الصلاة قبل المعراج أم بعده فلا بد أن تكون سورة الفاتحة قد نزلت قبل ذلك، ولا بد من ثم أن تكون مكية. ورغم أن كلا من السيوطي والزركشي في «المكي والمدني» يُقِرُّ أنها سورة مكية، فانهما في «أسباب النزول» يقرران أنها من السور التي نزلت مرتين. والسبب وراء هذا التضارب في أقوالهما أن المفسرين ذهبوا إلى أن معنى «المغضوب عليهم» و«الضالين» اليهود والنصارى. وقد تحول هذا التفسير، أو بالاحرى التأويل، إلى أن يكون منطوقاً للنص عند المتأخرين من العلماء، ومن هنا نشأ أصل القول بأن السورة مدنية ما دامت تتضمن اشارة إلى اليهود النصارى، أي إلى أهل الكتاب. من هنا نشأ التعارض بين هذا الفهم الذي يضعها في دائرة «المدني» وبين الروايات والحقائق التي تؤكد أنها من القرآن «المكي». وبسبب عجز العالم المتأخر عن اتخاذ موقف نقدي لجأ إلى التلفيق بين الأمرين بالقول انها نزلت مرتين.

والأمر في سورة الاخلاص أوضح من ذلك وأبين، فالسورة ذاتها - أي من حيث تركيبها وبناؤها اللغوي وقِصَرِها وقِصَرَ آياتها وتكرار الفاصلة - تؤكد أنها «مكية». والسورة أيضاً من حيث مضمونها تدور حول التوحيد، وهو قضية القضايا في مواجهة المشركين وعبدة الأوثان. ولم يكن الخلاف مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى خلافاً حول مبدأ التوحيد ذاته، بل كان خلافاً حول مفهوم التوحيد مع النصرانية من جهة، وخلافاً حول تفاصيل الشريعة وقضايا الحرام والحلال مع اليهود من جهة أخرى. وعلى ذلك فالروايات التي تنسب إلى اليهود أنهم سألوا محمداً عن «نسب» الرب، وتفترض من ثم أن السورة مدنية روايات يجب ألا يعتد بها.(١)

إن افتراض تكرر نزول السور والآيات لم يقف عند حدود تقبل الآراء كلها والتلفيق بينها سواء في مجال التفسير أم في مجال «المكي والمدني» و«أسباب النزول»، بل اعتُبرت الأحرف السبعة التي ورد أن القرآن نزل بها تنزيلات مختلفة لنفس النص، بحيث ينزل كل مرة على حرف من هذه الحروف، وبذلك يكون النص نزل سبع مرات، وبذلك تُفسَّر ظاهرة الأحرف السبعة بتكرر النزول أيضاً:

قد يجعل من ذلك الأحرف التي تقرأ على وجهين فأكثر، ويدل له ما أخرجه مسلم من حديث أُبيّ «ان ربي أرسل إليَّ أن أقرأ القرآن على حرف فرددت اليه أن هوِّن على أمتي فأرسل إليَّ أن اقرأ على حرفين، فرددت اليه أن هون على أمتي فأرسل إليَّ أن اقرأه على سبعة أحرف» فهذا الحديث يدل على أن القرآن لم ينزل من أول وهلة بل مرة بعد أخرى. وفي جمال

---

(١) يتمسك السيوطي في «أسباب النزول» بأن سورة الاخلاص «مدنية».

القراء للسخاوي بعد أن حكى القول بنزول الفاتحة مرتين: فان قيل: ما فائدة نزولها مرة ثانية؟ قلت: يجوز أن تكون نزلت أول مرة على حرف واحد ونزلت الثانية ببقية وجوهها نحو مَلِك ومالك والسراط والصراط ونحو ذلك[1]

وإذا كانت قضية «الأحرف السبعة» ذاتها إذا فسرت في سياق جدلية النص مع الواقع من جهة، وعلى ضوء شفاهية تلقي النص وشفاهية أدائه من جهة أخرى يمكن أن تؤكد استجابة الوحي للواقع فان طرح السخاوي لها من خلال هذا المنظور يساهم في إلقاء مزيد من الغموض على ظاهرة «أسباب النزول» و«المكي والمدني» ناهيك عن القضاء على مفهوم النص ذاته. لقد كانت الأحرف السبعة في حقيقتها نوعاً من التسهيل على المسلمين في قراءة النص مراعاة لواقع التعدد اللغوي في الجزيرة العربية، لتعدد لهجات القبائل المختلفة.

٥ ـ الفصل بين النص والحكم

لا شك أن علاقة التلازم بين المنطوق اللغوي للنص وبين دلالته أمر بديهي. وهو ما أشار اليه ابن خلدون وهو يفرق بين حالتي الوحي بالقول إن:

التلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقي عليه كله كأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر، لأنه ليس في زمان، بل كلها تقع جميعاً فيظهر كأنها سريعة، ولذلك سميت وحياً لأن الوحي في اللغة الاسراع[2].

وهو ما نعبر عنه بلغة أقرب إلى المعاصرة فنقول إن علاقة الاتصال اللغوي بين مرسل ومستقبل لا تنقسم إلى علامات يتبعها العلم بالدلالة، بل حركة الفهم وفك شفرة الرسالة تتزامن مع عملية البث من جانب المرسل. وتذهب بعض اتجاهات الفكر المعاصر إلى أن عملية فهم النصوص لا تبدأ من قراءة النص، بل تبدأ قبل ذلك من الدوال الرابطة بين الثقافة التي تمثل أفق القارىء وبين النص[3] وفي حالة النص القرآني لا بد أن يتزامن «سبب النزول» مع النص مع حكمه أو دلالته.

لكن علماء القرآن أحياناً ما يلغون علاقة التلازم والتزامن الضرورية هذه بين النص والدلالة وذلك بافتراضهم امكانية أن يسبق النصُّ الحكمَ، بمعنى أن ينزل النص أولا في المرحلة المكية ثم يتقرر حكمه الشرعي أو الفقهي بعد ذلك في المرحلة المدنية. وكان من

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٥ ـ ٣٦. وانظر أيضاً الطبري: جامع البيان في تأويل آي القرآن، الجزء الأول، ص ٢٩ ـ ٣١.

(٢) المقدمة: ص ٩٨.

(٣) انظر: Peter W. Nesselroth, Literary Identity

الطبيعي أن يفترضوا أيضاً ـ بحكم علاقة التلازم المنطقي ـ امكانية أن ينزل الحكم أولاً في المرحلة المكية، ثم يَرِد النص الدال عليه بعد ذلك في المرحلة المدنية. ويؤدي الافتراض الأول إلى وجود نصوص معطلة عن أحكامها، أي نصوص غير دالة، والنص إذا كان غير دال فَقَدَ أهم خاصية فيه بوصفه نصاً، أو بالأحرى يتوقف عن أن يكون نصاً. أما الافتراض الثاني فيؤدي بداهة إلى امكانية الوحي / الاتصال بدون نَصّ، وإلا فكيف ينزل حكم بلا نص؟

وإذا كان علماء القرآن يدركون دون شك أن «السنة» نص فلا شك أن افتراضهم تأخر النصوص عن أحكامها افتراض ناشيء عن تجاهلهم أحياناً ـ أو تناسيهم ـ لنص «السنة». إن هذا الافتراض معناه أن تصور هؤلاء العلماء للنص الديني تصور يقصره على «القرآن» ويرى السنة «مذكرة تفسيرية»، وهذا تصور مخالف لتصور الفقهاء والأصوليين. ولذلك يستند الفقهاء في استخراج الأحكام إلى كل من القرآن والسنة، ويعتبر الاجماع عند جميعهم نصاً، وان كانوا اختلفوا حول «القياس». والمقصود بذلك أنهم اعتبروا كل ذلك دلالات شرعية يمكن استخراج الأحكام على أساسها. ولو تنبه علماء القرآن لهذا الربط بين الدلالات الشرعية لأدركوا أن افتراضهم امكانية تأخر نزول النص عن الحكم مجرد افتراض ذهني يعتمد على فصل بين جانبي النص الديني.

ومن تحليل الأمثلة التي يوردها العلماء دليلاً على تأخر نزول النص عن حكمه يمكن أن نكتشف طبيعة الخطأ الذي وقعوا فيه والناشيء ـ كما سبقت الاشارة ـ عن محاولتهم تَقَبُّل جميع المرويات الواردة عن القدماء دون نقد أو تحليل. والمثال الأول آية التيمُّم التي ذهب البعض إلى أنها مدنية استنادا إلى سبب النزول، وهذا يتعارض بالقطع مع حقيقة أن الصلاة فرضت في مكة. والآية هي قوله تعالى:

يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، وامسحوابرءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين، وان كنتم جنباً فاطهروا، وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه، ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج، ولكن يريد ليطهركم ويتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون.[1]

ويروى سبب نزول الآية على الوجه التالي:

عن عائشة قالت: سقطت قلادة لي بالبيداء، ونحن داخلون المدينة فأناخ رسول الله

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

ﷺ ونزل فثنى رأسه في حجري راقداً. وأقبل أبو بكر فلكزني لكزة شديدة وقال: حَبَسْتِ الناس في قلادة، ثم إن النبي ﷺ استيقظ وحضرت الصلاة فالتمس ماء فلم يجد فنزلت «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة» إلى قوله: «لعلكم تشكرون». فالآية مدنية اجماعاً، وفرض الوضوء كان بمكة مع فرض الصلاة، قال ابن عبد البر: معلوم عند جميع أهل المغازي أنه ﷺ لم يُصَلِّ منذ فرضت عليه الصلاة إلا بوضوء ولا يدفع ذلك إلا جاهل أو معاند. قال والحكمة في نزول آية الوضوء مع تقدم العمل به ليكون فرضه متلوا بالتنزيل. وقال غيره: يحتمل أن يكون أول الآية نزل مُقَدَّماً مع فرض الوضوء ثم نزل بقيتها وهو ذكر التيمّم في هذه القصة، قلت: يرده الاجماع أن الآية مدنية(١).

إن ما ترويه السيرة عن كيفية تعليم جبريل للنبي الوضوء والصلاة معاً بطريقة عملية هو الأقرب إلى تصور مفهوم شامل للنص الديني(٢)، ذلك أن القرآن لم يتضمن كيفية الصلاة ولا عدد الركعات ولا تحديد الفروض من النوافل وانما أشار اشارة مجملة إلى فرض الصلاة وإلى وجوبها. وفي مثل هذا التصور لا يتخلف النص عن الحكم، بل يكون النص مقارناً للحكم ومتزامناً معه. ومع ذلك فآية سورة المائدة محل الخلاف ليست «نصّاً» في الوضوء بل هي «نص» في التيمم، بمعنى أن ذكر الوضوء فيها ليس مقصوداً لذاته بل جاء توطئة لذكر التيمّم وهو محور الموقف الذي نزلت الآية استجابة له. وبالمثل فان آية سورة الجمعة:

يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع، ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون(٣).

ليست نصاً في فرض صلاة الجمعة بل هي نص في «وجوب» ترك البيع، وبناء النص نفسه يدل على ذلك. وعلى ذلك فلا معنى لمحاولة التوفيق بين كون الآية مدنية وكون الصلاة فُرِضَت في مكة. وكذلك يمكن أن يقال عن آية الزكاة: «انما الصدقات للفقراء...» الآية، فهذه الآية نزلت بعد فرض الزكاة، فهي ليست نصاً في الزكاة وانما هي نص في مصارف الزكاة وفي تحديد وجوه توزيعها والمستحقين لها.

وإذا كان افتراض تأخر نزول النص عن الحكم افتراضاً وهمياً ناتجاً عن قصور في مفهوم النص الديني من جهة، وعن عجز في التحليل اللغوي للنصوص من جهة أخرى، فان افتراض تأخر الحكم عن النص، أو بكلمات أخرى تقدم النص زمانياً على حكمه ودلالته

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ٣٧.
(٢) انظر الجزء الأول: ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.
(٣) الآية ٩.

نابع هو الآخر من مجموعة من الأخطاء نوردها على النحو التالي:

١ ـ عدم التفرقة بين الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية في النصوص، وذلك رغم إدراك العلماء نظرياً لعملية التطوير الدلالي التي أضفاها النص على كثير من ألفاظ اللغة خاصة في مجال الأحكام الشرعية والعبادات. من ذلك مثلاً تصورهم ان قوله تعالى: «قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى»(١) نصٌّ في الزكاة رغم أنها آية مكية:

ولم يكن بمكة عيد ولا زكاة ولا صوم، وأجاب البغوي بأنه يجوز أن يكون النزول سابقاً على الحكم(٢).

والآية في الحقيقة لا علاقة لها بالزكاة بالمعنى الفقهي الشرعي، بل التزكي هنا مقصودٌ معناه اللغوي، وهو معنى مستخدم بكثرة في القرآن. ومع ذلك فالاستخدام القرآني لنفس اللفظ في سورة تالية ـ من حيث ترتيب النزول ـ يجعل التزكي بإتيان المال وذلك في قوله تعالى: ـ

وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى. (٣)

ولو كان المقصود الزكاة الشرعية لكان ذكر المال نوعاً من الاطناب المرذول الذي يتنزه عنه النص. وقد كان من نتيجة هذا الخلط بين الدلالات اللغوية والدلالات الشرعية للألفاظ أن ذهب بعض العلماء إلى ورود بعض الأحكام الشرعية الفقهية في السور المكية، وهو رأي نابع من ذلك الخلط الذي أشرنا اليه. يقول ابن الحصار:

قد ذكر الله الزكاة في السور المكيات كثيراً تصريحاً وتعريضاً بأن الله سينجز وعده لرسوله ويقيم دينه ويُظْهِرَه حتى يَفْرِض الصلاة والزكاة وسائر الشرائع ولم تؤخذ الزكاة إلا بالمدينة بلا خلاف. وأورد من ذلك قوله تعالى: «وآتوا حقه يوم حصاده» وقوله في سورة المزمل: «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» ومن ذلك قوله فيها «وآخرون يقاتلون في سبيل الله»، ومن ذلك قوله تعالى: «ومن أحسن قولاً ممّن دعا إلى الله وعمل صالحاً» فقد قالت عائشة وابن عمر وعكرمة وجماعة أنها نزلت في المؤذّنين والآية مكية ولم يشرع الأذان إلا بالمدينة(٤)

---

(١) سورة الأعلى: الآية ١٤.

(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن الجزء الأول: ص ٣٦.

(٣) سورة الليل: الآيات ١٧ ـ ٢٠، وانظر في سبب نزولها: السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٤) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ٣٦.

ويهمنا في هذا الرأي الوقوف عند النصوص التي استشهد بها صاحبه للدلالة على ورود بعض الاشارات ـ ولو من باب التعريض ـ للأحكام المدنية. وأهم هذه النصوص ما ورد في سورة المزمل من قوله تعالى:

إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك والله يقدر الليل والنهار، وعلم أن لن تحصوه فتاب عليكم فاقرأوا ما تيسر من القرآن، علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله، وآخرون يقاتلون في سبيل الله فاقرأوا ما تيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، وأقرضوا الله قرضاً حسناً. وما تقدموا لأنفكسم من خير تجدوه عند الله هو خيراً وأعظم أجراً واستغفروا الله إن الله غفور رحيم. [1]

ومن السهل أن نحدد أن هذه الآية «مدنية» وليست مكية استناداً إلى طولها البالغ إذا قورن بِقِصَرِ الآيات الأخرى في السور ذاتها. إن السور كلها عشرون آية، تتكون الآية الواحدة من بضع كلمات، ولا تزيد ان طالت عن ست كلمات، بينما هذه الآية وحدها تكاد أن تبلغ أكثر من ثلث حجم السورة كلها. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فالسورة كلها ـ باستثناء هذه الآية ـ فيها حرص على الفاصلة وهي اللام الممدودة التي تتحول إلى ميم ممدودة في الآيتين الثانية عشرة والثالثة عشرة، وتصبح باءممدودة في الآية السابعة عشرة. وهذه دلائل من النص تفصل بين هذه الآية الأخيرة وبين باقي آيات السورة. وعلى ذلك لا يصح اصرار السيوطي على أن الآية مكية مثل بقية السورة استناداً إلى رواية عائشة أن نهاية السورة «نزل بعد نزول صدر السورة بسنة، وذلك حين فُرِض قيام الليل في أول الاسلام قبل فرض الصلوات الخمس»[2].

ومن أمثلة الخلط بين مستوى الدلالة اللغوية ومستوى الدلالة الشرعية للنصوص فهم قوله تعالى: «لا أقسم بهذا البلد وأنت حل بهذا البلد» ـ وهو نص مكي ـ على أنه اشارة الى الحج ويكون معنى «حل» على هذا التأويل الاحلال المقابل للاحرام. والواقع أن معنى «حل» هنا «مقيم» والقسم انما هو قسم بمكة حيث يقيم النبي.

٢ ـ المصدر الثاني لأخطاء العلماء والذي أدى الى افتراضهم تأخر الحكم عن نزول النص أن يرد تفسير معين للنص في رواية لا يستطيع العالم أن يردَّها لأنها منسوبة الى صحابي أو تابعي، وتكون دلالة هذا التأويل أن الآية «مدنية» فلا يجد العالم من حل لهذا التعارض

---

(١) الآية ٢٠.

(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧.

سوى التوفيق بافتراض تأخر النص عن الحكم. ويمكن ادراج آية «لا أقسم بهذا البلد وأنت حل بهذا البلد» ضمن هذا الاطار. ويمكن أيضاً أن نشير إلى ما ورد في قول ابن الحصار روايةً عن عائشة أن قوله تعالى «ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً» نزلت في المؤذِّنين رغم أن الآية مكية. لكن المثال الأوضح هو ما يرويه السيوطي عن ابن مسعود تفسيراً لآية مكية هي قوله تعالى: «قل جاء الحق وما يبدىء الباطل وما يعيد».

أخرج ابن أبي حاتم عن ابن مسعود في قوله: «قل جاء الحق» قال: السيف، والآية مكية متقدمة على فرض القتال. ويؤيد تفسير ابن مسعود ما أخرجه الشيخان من حديثه أيضاً قال: دخل النبي ﷺ مكة يوم الفتح وحول الكعبة ثلثمائة وستون صَنَماً فجعل يطعنها بعود كان في يده ويقول: جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً. وما يبدىء الباطل وما يعيد[1].

٣ ـ المصدر الثالث والأخير هو الخلط بين «مناسبة» النزول وبين سياق آخر يعاد فيه الاستشهاد بالنص مرة أخرى، فيظن الراوي أن النص نزل سابقاً على سببه، ويأتي العالِم في مرحلة أخرى فيرى امكانية تقدم نزول النص على حكمه ومناسبته. مثال ذلك ما يرويه السيوطي أيضاً أن عمر بن الخطاب حين نزل قوله تعالى: «سيهزم الجمع ويولون الدُّبُر» قال:

أيُّ جمع؟ فلما كان يوم بدر وانهزمت قريش نظرتُ إلى رسول الله ﷺ في آثارهم مصلتا بالسيف يقول: سيهزم الجمع ويولون الدبر فكانت ليوم بدر[2].

ولكن سياق الآية في سورتها يكشف أنها تتضمن مقارنة بين آل فرعون وبين مشركي مكة، وهي مقارنة يمكن تلمسها من انتقال النص من قصة آل فرعون إلى تهديد أهل مكة:

ولقد جاء آل فرعون النذر. كذبوا بآياتنا كلها فأخذناهم أخذ عزيز مقتدر. أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر. أم يقولون نحن جميع منتصر. سيهزم الجمع ويولون الدبر. بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر[3].

وهو انتقال ينكشف من خلال «الالتفاف» المتكرر من الغيبة إلى خطاب المؤمنين إلى خطاب الكفار ثم إلى الغيبة مرة أخرى في حركة سريعة. وبالاضافة إلى ذلك فان التوعد

---

(١) الاتقان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ٣٦.
(٢) الاتقان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ٣٦.
(٣) سورة القمر: الآيات ٤١ ـ ٤٤.

بصيغة الاستقبال «السين» ثم الاضراب باستخدام «بل» والحديث عن الساعة يكشف عن سياق النص أو مناسبة النزول. أن النص يساهم في الصراع المُسْتَعِرِ بين المؤمنين والكفار وهو صراع كانت الغلبة فيه للكفار في المرحلة المكية، ولذلك نجد النص يتوعد. وهذا هو حكم النص الذي نزل متزامناً معه إن أردنا استخدام مصطلحات القدماء.

قد نقول إن هذا «الوعيد» قد تحول في سياق حركة الواقع ـ ومع اعادة قراءة النص والاستشهاد به في سياق جديد ـ إلى نوع من البشارة. لكن هذا التحول نوع من تطوير دلالة النص باتساع أفق القراءة، وليس ذلك إلا أثر تطور حركة الواقع في قراءة النصوص وفي اعادة تأويلها. إن تطور وعي الجماعة يجعل من النصوص امكانية مفتوحة دائماً للتعبير عن وقائع جديدة. من هنا تصح اعادة قراءة النصوص المكية في ضوء المرحلة المدنية.

ولقد تنبه العلماء إلى أن الفصل بين المكي والمدني ليس دائماً فصلاً حاسماً، فمن النصوص المدنية نصوص تحمل خصائص النصوص المكية، وكذلك من النصوص المكية نصوص تحمل خصائص النصوص المدنية. إن التحول من مرحلة إلى أخرى ـ على مستوى الواقع وعلى مستوى النص ـ لا يتم عبر طفرة،بل هو تحول تدريجي. لذلك قد نجد في النصوص المكية ما يمكن أن يكون دالاً على تطور لاحق في المرحلة المدنية. وفي هذا الصدد يشير العلماء إلى قوله تعالى: «الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش إلا اللَّمَم»[1] وهي آية مكية باتفاق، لكنها تتضمن من الألفاظ ما صار ذا دلالة شرعية في المرحلة المدنية مثل «كبائر الاثم» التي تعني كل ذنب عاقبته النار، ومثل «الفواحش» التي تعني كل ذنب فيه حدّ و«اللمم» وهو ما بين الحدين من الذنوب[2]. لكن هذه الدلالات الجديدة لم يكن يمكن اكتشافها في النص إلا من خلال النص ذاته في تفاعله مع حركة الواقع حيث يطور النص اللغة لكي تلائم هذه الحركة. هذا بالاضافة إلى أن اكتشافها من النص لا يتم إلاّ من خلال القارىء والمفسر، أي من خلال جدل العقل الانساني مع النص. إن جدل العقل الانساني مع النص وما يؤدي اليه من اكتشاف دلالات جديدة في النصوص القديمة عملية لا تتم بمعزل عن دراسة سياق النصوص، وهو السياق الذي يمكن أن نجده في «أسباب النزول»، موضوع الفصل التالي.

---

(١) سورة النجم: الآية ٣٢.

(٢) انظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن الجزء الأول، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

يعتبر علم «أسباب النزول» من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالـواقع وجدله معه. وإذا كان النقاد العرب قـد نظروا لعـلاقة النصـوص الأدبية بـالواقـع من خلال مفهوم «المحاكاة» أو «المماثلة» و«التشبيه» و«الوصف» فان علم أسباب النـزول يمكن أن يطرح لنا مفهوماً مغايراً لعلاقة النص بالواقع. وإذا كانت مفاهيم النقـد العربي عن «المحـاكاة» قـد تأثرت ـ في صياغاتها الفلسفية ـ خطى التراث اليوناني بعـد أن أعادت «تـأويله» ليلائم واقـع النصوص العربية، فإن علم أسباب النزول يزوِّدنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادة جديدة ترى النص استجابة للواقع تأييداً أو رفضاً وتؤكد علاقة «الحوار» و«الجدل» بين النص والواقع.

إن الحقائق الامبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب انزالهـا، وأن الآيـات التي نزلت ابتـداء ـ أي دون علة خارجيـة ـ قليلة جداً. وقـد أدرك علماء القرآن أن السبب أو المناسبة المعينة هي التي تحدد الاطار الواقعي الـذي يمكن فهم الآية أو الآيـات من خلاله. أو بعبـارة أخرى أدرك علماء القـرآن أن قدرة المفسر عـلى فهم دلالة النص لا بـد أن تسبقها معرفة بالوقائع التي أنتجت هذه النصوص.

ولم يقف علماء القرآن عند مستـوى هذا الـربط الميكانيكي بـين النص والواقـع، وإلا ظلوا في اطـار مفهوم فج للمحاكـاة، وانمـا أدركـوا أن للنص ـ من حيث هـو نص لغـوي ـ فعالياته الخاصة التي يتجاوز بها حدود الوقائع الجزئية التي كان استجابة لها، وهو مـا ناقشـوه تفصيلاً في قضية «العام والخاص» وهي قضية سنتعرض لهـا في الباب الثـاني الخاص بـآليات النص. وبالاضافة إلى ذلك فقد أدرك العلماء أيضاً أن النص وإن كـان من حيث «النزول» ـ أي من حيث ترتيب نزول أجزائه ـ مرتبطاً بالوقائع والأسبـاب فانـه من حيث «التلاوة» ـ أي من حيث ترتيبه الآن في المصحف ـ يتجاوز هذا الارتباط بالوقائع ليقيم روابط أخرى ناقشها

العلماء أيضاً في علم «المناسبة بين الآيات» وهو علم سنتعرض له أيضاً في الباب الثاني من هذه الدراسة.

١ ـ علة التنجيم

كان السؤال عن علة التنجيم والترتيب في نزول النص سؤالاً بديهياً في الثقافة بشكل عام وعند علماء القرآن بشكل خاص. ولقد كان السؤال مطروحاً ـ على سبيل الاعتراض ـ من مشركي مكة، الذين سألوا محمداً أن ينزل عليهم كتاباً من السماء إلى جانب ما سألوه من معجزات أخرى. ويمكن أن يكون هذا السؤال من جانب المشركين نابعاً من تصورهم لإنزال الكتب السابقة على أنبياء اليهود وأنها نزلت كتباً كاملة مدونة كما نزلت الألواح على موسى، لذلك كان اعتراضهم على التنجيم نوعاً من التشكيك في مصدر النص.

وقال الذين كفروا لولا نُزِّل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك[1].

ولا شك أن «تثبيت الفؤاد» المشار اليه في الآية يشير إلى مراعاة حال «المتلقي الأول» من حيث صعوبة عملية الاتصال بالوحي عليه على الأقل في بدايتها كما يقول ابن خلدون، ومن حيث ان الثقافة ثقافة شفاهية يستحيل فيها استيعاب نص على هذا الطول. وعلى ذلك فان مراعاة حال المتلقي الأول ليست مجرد مراعاة لعوامل شخصية ذاتية بقدر ما هي مراعاة لحالة عامة يدخل فيها المتلقي الأول جنباً إلى جنب مع المخاطبين بالنص. لكن علماء القرآن لم يدركوا من هذا الجانب لعلة «التنجيم» سوى موقف المتلقي الأول للنص ومراعاة حالته وتثبيت فؤاده وتقوية قلبه:

فإن الوحي إذا كان يتجدد في كل حادثة كان أقوى للقلب وأشد عناية بالمرسل اليه، ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك اليه، وتجديد العهد به وبما معه من الرسالة الواردة من ذلك الجانب العزيز، فحدث له من السرور ما تقصر عنه العبارة.

كما أدركوا أيضاً الطبيعة الشفاهية للثقافة وان ظلوا يدورون في اطار شخصية الرسول وحده:

فانه عليه السلام كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، ففرق عليه ليبسر عليه حفظه بخلاف غيره من الأنبياء فانه كان كاتباً قارئاً فيمكنه حفظ الجميع إذا نزل جملة[2].

وإذا كان النص في نظر علماء القرآن يستجيب لأحوال المرسل اليه والمتلقي الأول

---

(١) سورة الفرقان: الآية ٣٢.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: الجزء الأول: ص ٢٣١. ولا شك أن تجدد الوحي آناً بعد آنٍ كان من شأنه مساندة المسلمين في صراعهم مع الكفار. ولذلك كانت «فترة» الوحي وانقطاعه عن محمد تجربة مريرة سواء بالنسبة لمحمد أم بالنسبة للمسلمين، انظر السيرة النبوية: الجزء الأول: ص ٢٢٥.

للوحي، وهو مجرد وسيط «مبلغ» كما سبقت الاشارة، فلا شك أن استجابته لأحوال المخاطبين بالنص تكون هي الأساس. والفصل بين المتلقي الأول وبين المخاطبين فصل لا مبرر له على أية حال. إن النص هنا يستجيب لواقع ثقافي له شروطه الموضوعية الخاصة وأهمها «الشفاهية». وإذا كان القرآن يشير إلى كتب سابقة نزلت على الأنبياء السابقين، ويشير إلى ألواح موسى التي كتب له فيها من كل شيء، فان تصور الثقافة أن الأنبياء السابقين كانوا قارئين كاتبين ـ وهو تصور ثقافي لا حقيقة تاريخية ـ فهم هذا فهماً حرفياً. ولذلك كان تبرير التنجيم في حالة القرآن مقترناً بتصور النزول الكامل للكتب السابقة، وهو ما جعل المشركين يعترضون ـ كما سلفت الاشارة ـ على تنجيم نزول القرآن.

لكن فهم علماء القرآن لعلة التنجيم يتجاوز اطار مراعاة حال المتلقي الأول إلى مقاربة الاحساس بجدلية العلاقة بين النص والواقع. إن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن من منظور ديني هو: لماذا كان التنجيم مراعاة للوقائع والأسباب، والله سبحانه وتعالى عالم بالوقائع كلها جملتها وتفاصيلها قبل أن تقع؟ ولا شك أن مثل هذا السؤال يتجاهل حقيقة أن الفعل الالهي في العالم فعل في الزمان والمكان، أي فعل من خلال قوانين العالم ذاته، سواء كان عالماً طبيعياً أم عالماً اجتماعياً. وإذا كانت هذه القوانين ذاتها من منظور ديني من صنع الله، فان السؤال نفسه يفقد مبرر طرحه. لكن الذي برَّرَ طرح هذا السؤال عند علماء المسلمين هو تصورهم أن مراعاة قوانين الزمان والمكان في الفعل الالهي يتضمن تهويناً من شأن «القدرة الالهية» المطلقة. وقد جاءت اجابة علماء القرآن على هذه الأسئلة كاشفة عن وعي لم يتح له للأسف أن يمتد إلى كل علوم القرآن. كان السؤال الذي طرح هو: ألم يكن في قدرة الله المطلقة أن ينزل القرآن جملة واحدة، وأن يُقْدِر النبي ﷺ على حفظه دفعة واحدة وكان الجواب:

ليس كل ممكن لازم الوقوع. وأيضاً في القرآن أجوبة عن أسئلة، فهو سبب من أسباب تفرق النزول، ولأن بعضه منسوخ وبعضه ناسخ، ولا يتأتى ذلك إلا فيما نزل معرفاً[1].

إن هذا الفهم من جانب علماء القرآن ظل للأسف فهماً جزئياً، ومن ثم لم يتح له أن يظل حياً على المستوى الحقيقي في ثقافتنا، وان ظل له على المستوى النظري نوع من الاعتراف، ولكنه اعتراف يتبدد في اعطاء الأولوية في التفسير للقائل على الواقع. وإذا كانت أسباب هذا الفصل بين النص والواقع في تراثنا الديني أسباباً يمكن تلمسها في سيطرة

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٣١.

الاتجاهات الرجعية على مجمل التراث ومساندتها للقوى المسيطرة على الواقع الاجتماعي والسياسي، فان هذا ألفصل في ثقافتنا المعاصرة، وفي الخطاب الديني الرسمي على وجه الخصوص، يرتد إلى أسباب مشابهة وان اختلفت الظروف الموضوعية، إذ بالاضافة إلى سيطرة قوى التخلف على الواقع ومساندة الخطاب الديني لهذه القوى، يستند الفصل بين النص والواقع إلى الاتجاهات الفكرية التي سيطرت على التراث معطياً لأيديولوجيته مشروعية تاريخية، ومضيفاً عليها قداسة تُحْرِم الآخرين من حق مناقشتها ومواجهتها.

٢ ـ كيفية التنجيم

ويمكن أن نتلمس الانحراف الذي أصاب هذا الفهم لعلاقة النص بالواقع ـ على مستوى الفكر الديني ـ في مناقشة علماء القرآن لقضية كلامية محورها آيتان من القرآن ذاته هما:

شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن[1]

إنا أنزلناه في ليلة القدر[2]

وكان السؤال هو: هل كان الانزال المذكور في الآيتين انزالاً لجملة القرآن كما يُفْهَم من ظاهر النص، أم أن المقصود بالانزال في الآيتين الابتداء بانزاله؟ ورغم أن جذور هذا السؤال تكمن في خلاف ناقشناه في مكان آخر بين المعتزلة والاشاعرة حول قدم الكلام الالهي وحدوثه، فقد كانت السيادة لمفهوم «القدم» بوصف الكلام الالهي ـ والقرآن من ثم ـ صفة من صفات الذات الالهية، لا فعلاً من أفعاله كما ذهب المعتزلة[3]. وكان من شأن سيادة هذا المفهوم أن يؤدي إلى تصور وجود أزلي سابق للنص في اللوح المحفوظ. وكان من الطبيعي أن يكون «الانزال» المذكور في الآيتين هو الانزال من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا. ويترتب على ذلك أن النص نزل بطريقتين: الأولى أنه نزل «جملة» من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، والثانية، أنه نزل «منجّماً» من السماء الدنيا إلى الأرض مستجيباً للوقائع والأسباب. ورغم أن فهم «الانزال» المذكور في الآيتين بأنه «ابتداء الانزال» هو الفهم الذي يستقيم مع الواقع، وأن ما سوى ذلك يقوم على مجرد الافتراض الذهني، فان علماء القرآن يضعون الفهم الحقيقي بوصفه مجرد افتراض ويحولون الافتراض إلى حقيقة تساندها الروايات:

واختُلِف في كيفية الانزال على ثلاثة أقوال: أحدها أنه نزل إلى السماء الدنيا ليلة القدر

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٢) سورة القدر: الآية ١.

(٣) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير: ص ٧٠ ـ ٨٢.

جملة واحدة، ثم نزل بعد ذلك منجماً في عشرين سنة أو ثلاث وعشرين سنة أو خمس وعشرين سنة على حسب الاختلاف في مدة اقامته بمكة بعد النبوة.

والقول الثاني: أنه نزل إلى السماء الدنيا في عشرين ليلة قدر من عشرين سنة، وقيل: في ثلاث وعشرين ليلة قدر من ثلاث وعشرين سنة، وقيل: في خمس وعشرين ليلة قدر من خمس وعشرين سنة، في كل ليلة ما يُقَدِّر الله سبحانه انزاله في كل السنة، ثم ينزل بعد ذلك منجماً في جميع السنة على رسول الله ﷺ.

والقول الثالث: أنه ابتدىء انزاله في ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك منجماً في أوقات مختلفة من سائر الأوقات.

والقول الأول: أشهر وأصح، واليه ذهب الأكثرون ويؤيده ما رواه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس قال: أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا في ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك في عشرين سنة. قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. وأخرج النسائي في التفسير من جهة حسان عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: فُصِل القرآن من الذكر فوضع في بيت العزة من السماء الدنيا، فجعل جبريل ينزل به على النبي ﷺ. واسناده صحيح وحسان هو ابن أبي الأشرس، وثَّقه النسائي وغيره». [1]

ويمكن لمثل هذا التصور أن يمتد إلى ما شاء الله، ذلك أنه يدخلنا في متاهة من الافتراضات دخل فيها علماء القرآن بالفعل، وذلك إذا تساءلنا مثلاً ـ كما تساءلوا ـ ما السر في إنزاله جملة إلى السماء؟ وفي أي زمان نزل على وجه التحقيق؟ وهل كان ضمن ما نزل من القرآن قوله تعالى: (انا أنزلناه في ليلة القدر) بصيغة الماضي التي تتعارض مع وجودها في النص قبل نزوله؟ وإذا قلنا إنها أضيفت إلى النص ـ بعد نزوله ـ أليس معنى ذلك أنها ليست من القرآن الأزلي القديم الذي هو صفة الذات الالهية، وهذا يؤدي إلى القضاء على مفهوم «الصفة الأزلية» للكلام الالهي، ويهدم كل هذه التصورات من أساسها؟ ومع ذلك كله فان النقاش يمتد، والافتراضات الذهنية تتزايد:

فان قيل: ما السر في انزاله جملة إلى السماء؟ قيل: فيه تفخيم لأمره، وأمر من نزل عليه، وذلك باعلان سكان السموات السبع أن هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل

(1) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩. وليس الرأي الثاني، الذي يرى أن قطعة كبيرة من النص كانت تنزل كل سنة من اللوح إلى السماء الدنيا، إلا تنويعاً للرأي الأول. والاستناد إلى ابن عباس في تأكيد النزول جملة لا تنفي أن التصور كله ذهني، بل لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إنه تصور أسطوري يستحق أن يدرس في مجال «المعتقدات الشعبية».

لأشرف الأمم، ولقد صرفناه اليهم لينزله عليهم. ولولا أن الحكمة الالهية اقتضت نزوله منجماً بسبب الوقائع لأهبطه إلى الأرض جملة.

فان قيل: في أي زمان نزل جملة إلى سماء الدنيا، بعد ظهور نبوة محمد ﷺ أم قبلها؟ قلت: قال الشيخ أبو شامة: الظاهر أنه قبلها، وكلاهما محتمل، فان كان بعدها فوجه التفخيم منه ما ذكرناه، وان كان قبلها ففائدته أظهر وأكثر.

فان قلت: فقوله: (انا أنزلناه في ليلة القدر)، من جملة القرآن الذي نزل جملة أم لا؟ فان لم يكن منه فما نزل جملة، وان كان منه فما وجه صحة هذه العبارة؟ قلت: ذكر فيه وجهين: أحدهما أن يكون معنى الكلام، ما حكمنا بانزاله في القدر وقضائه وقدرناه في الأزل ونحو ذلك. والثاني أن لفظه لفظ الماضي ومعناه الاستقبال، أي ينزل جملة في ليلة مباركة هي ليلة القدر، واختير لفظ الماضي، إما لتحققه وكونه لا بد منه، وإما لأنه حال اتصال بالمنزل عليه يكون المضي في معناه محققاً لأن نزوله منجماً كان بعد نزوله جملة[1].

وليست هذه الافتراضات والتمحلات كلها إلا لتجنُّب اتخاذ أي موقف نقدي من الروايات القديمة كما سبقت الاشارة. والحقيقة أنه لم يكن ثمة نزول مجمل للنص من مكان إلى آخر وراء عالم الأرض، عالم الوقائع والجزئيات، ذلك أن مثل هذا التصور لا تعارضه الآية محور النقاش فقط، بل يعارضه «النسخ» وازالة حكم النص ومنطوقه. وصيغة الماضي الواردة في الآية محور النقاش صيغة دالة بحقيقتها من حيث ابتداء النزول أولاً ومن حيث الموقف الاتصالي ـ حال الاتصال كما ورد في الفصل السابق ـ ثانياً. لقد كان موقف الفقهاء والأصوليين من «أسباب النزول» هو الموقف الأكثر نضجاً كما يتجلى ذلك من مناقشتهم للحكمة من وراء التنجيم وأهميته بالنسبة لاكتشاف دلالة النص.

٣ ـ الدلالة بين عموم اللفظ وخصوص السبب

إن معرفة أسباب النزول ليست مجرد ولع برصد الحقائق التاريخية التي أحاطت بتشكُّل النص، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النص واستخراج دلالته، فان العلم بالسبب يورث العلم بالمُسبِّب كما يقولون. هذا إلى جانب أن دراسة الأسباب والوقائع تؤدي إلى فهم «حكمة التشريع» خاصة في آيات الأحكام، ومن شأن فهم «الحكمة» أو «العلة» أن يساعد الفقيه على نقل الحكم من الواقعة الجزئية ـ أو السبب الخاص ـ وتعميمه على ما يشابهها من

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٣٠.

الـوقائـع والحالات «بـالقياس». لكن علينـا أن ندرك أن هـذا النقل من السبب إلى «صـورة السبب»، أو من الواقعة الخاصة إلى ما يشبهها لا بد أن يستند إلى «دوال» في بنية النص ذاته تسـاعد عـلى نقل الـدلالة من «الخـاص» والجـزئي إلى «العـام» والكـلي. وإذا كـانت قضيـة «العموم والخصوص» ستناقش في الباب الثاني الخاص بآليات النص في انتـاج الدلالـة، فمن الطبيعي أن نكتفي هنا بمناقشة مفهوم القدماء لعلاقة الارتباط بين المعنى و«أسباب النزول».

زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن لجريانـه مجرى التـاريخ وأخـطأ في ذلك بـل له فوائد: منها معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم. ومنها تخصيص الحكم به عند من يـرى أن العبرة بخصـوص السبب. ومنهـا أن اللفظ قـد يكـون عـامـاً ويقـوم الـدليـل عـلى تخصيصه، فإذا عُرِف السبب قُصِرَ التخصيصُ على ما عدا صورته، فان دخول صورة السبب قطعي واخراجها بالاجتهـاد ممنوع كـما حكى الاجماع عليـه القاضي أبـو بكر في التقـريب ولا التفات إلى من شذ فجوَّز ذلك. ومنها الوقوف على المعنى وازالـة الاشكال، قـال الواحـدي: لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها. وقال ابن دقيق العيد: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن.

وقال ابن تيمية: معرفة سبب النزول يعين عـلى فهم الآية فـان العلم بالسبب يـورث العلم بالمسبب(1).

إن الذي يجمع بين هذه الفوائد ويضمها في اهاب واحـد هو سعي المفسر والفقيـه إلى اكتشـاف دلالة النص ومعنـاه. وإذا كان اهتـمام الفقهاء قـد انصب أساسـاً عـلى النصـوص الخاصة بالأحكام دون ما عداهـا من النصوص فـان طرائقهم في تحليـل النصوص لاستقـطار دلالتها طرائق هامة، فيما يرتبط بمنهج التحليل اللغوي للنصوص بشكـل عام. ويعلِّمنـا هذا المنهج أن السعي لاكتشاف دلالة النص لا يجب أن يفصل بين النص وبين الـوقائـع التي يعبر عنهـا، ولكنه لا يصـح أن يقف عند حـدود هذه الـوقائـع دون أن يـدرك خصـوصيـة الأداء اللغوي في النص وقدرتها على تجاوز الوقائع الجزئية. إن درس «أسباب النزول» يـزود الفقيه بالعلة من وراء أحكام النصوص. ومن خلال اكتشـاف هذه العلة يستـطيع الفقيـه أن يعمم الحكم على وقائع أخرى شبيهة.

إن الوقائع لا نهاية لها، والواقع في حالـة حركـة مستمرة سيـالة، ولكن النصـوص من جهـة أخرى محـدودة وان كانت قـادرة على استيعـاب تلك الوقـائع بحكم قـدرة اللغـة عـلى

---

(1) السيـوطي: الاتقـان في علوم القـرآن، الجـزء الأول، ص ٢٨، وانـظر أيضـاً: الـزركشي، البرهـان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٣.

التعميم والتجريد. إن استيعاب النصوص للوقائع الجديدة لا بد أن يستند إلى «دوال» إما في بنية النص وإما في السياق الاجتماعي لخطابه، أي في أسباب النزول. وقد أدرك عمر بن الخطاب حكمة التشريع الذي يعطي للمؤلفة قلوبهم نصيباً من الزكاة لا من بنية النص ذاته، بل من السياق العام للنص، فأدرك أن حكمة هذا «التأليف» تقوية الاسلام الذي كان ضعيفاً. ومع قوة الاسلام وسيطرته على الجزيرة العربية وامتداده إلى ما وراءها لم يعد ثمة «حكمة» في اعطاء جزء من الزكاة لمن لا يستحقها. وداخل هذا الفهم يستقر فهم آخر للحكمة من فرض الزكاة على الأغنياء والقادرين واعطائها للفقراء والمحتاجين. وبنفس الفهم من جانب عمر لحكمة فرض «حد» السرقة لم يقم هذا «الحد» على العبدين اللذين سرقا من سيدهما الذي كان يجيعهما، وهدد ابن الخطاب السيد نفسه بقطع يده لو عاد العبدان للسرقة مرة أخرى.

إن الخطاب الديني المعاصر لا يستطيع أن يتجاهل هذين الاجتهادين من اجتهادات عمر، ومع ذلك يظل اصراره طاغياً على أن يتجاهل «مقاصد الشريعة» التي لا يمكن أن تبرز إلا من خلال دراسة علاقة النص بالواقع. وذلك بالزعم أن العبرة «بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» والتمسك بهذا الجانب(1). والتمسك بعموم اللفظ واهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلِّم بها الفكر الديني. ان أخطر هذه النتائج للتمسك «بعموم اللفظ» مع اهدار «خصوص السبب» أنه يؤدي إلى اهدار حكمة التدرُّج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام خاصة في مجال الأطعمة والأشربة. هذا إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدد الأحكام ذاتها. لقد تدرج النص في تحريم الخمر على ثلاث مراحل تعبر عنها ثلاثة نصوص من القرآن هي:

١ - يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما.

٢ - يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون.

٣ - يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون. انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة، فهل أنتم منتهون(2).

---

(١) انظر: محسن الميلي: ظاهرة اليسار الاسلامي: ص ٨٩ - ٩٠.

(٢) على الترتيب: سورة البقرة: الآية ٢١٩، سورة النساء: الآية ٤٣، سورة المائدة: الآيتان ٩٠ - ٩١.

فأول شيء يسئلونك عن الخمر والميسر الآية، فقيل حرمت الخمر فقالوا: يا رسول الله دعنا ننتفع بها كما قال الله، فسكت عنهم. ثم نزلت هذه الآية: لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى، فقيل: حرمت الخمر، فقالوا: يا رسول الله لا نشربها قرب الصلاة،فسكت عنهم. ثم نزلت يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر، فقال رسول الله ﷺ: حرمت الخمر(١).

ومثل هذا التدرج في التشريع هام جداً فيما نلح عليه من جدلية العلاقة بين النص والواقع. لقد كانت الآية الأولى اجابة عن سؤال كما هو واضح من نصها «يسئلونك»، ورغم اشارةالآية إلى أن الاثم أكبر من النفع فقد كان الناس حريصين على التمسك بمنافعها. إن قوة الواقع هنا جعلت النص يكتفي بالاشارة إلى ما فيها من إثم دون أن يغامر بالتحريم الذي لم يتهيأ له البشر بعد. وكانت المرحلة الثانية النهي عن الصلاة حالة السكر بما يتضمنه من نهي عن شرب الخمر قبل مواقيت الصلاة. وبعملية حسابية بسيطة من السهل أن ندرك أن هذا النهي كان بمثابة علاج تدريجي لحالة «الادمان» الاجتماعية. إن النهي عن الشرب قبل الصلاة ـ عن طريق النهي عن الصلاة حالة السكر ـ لا يترك للانسان سوى بضع ساعات من الليل يمارس فيها الشراب الذي صار محرماً تقريباً طوال اليوم مع تعاقب أوقات الصلاة الخمسة اضافة إلى مشاغل السعي في طلب الرزق. إن مثل هذا التدرج في التشريع لا يؤكد جدلية الوحي والواقع فقط، بل يكشف عن منهج النص في تغيير الواقع وعلاج عيوبه.

هل من المنطقي بعد ذلك أن يتمسك العلماء «بعموم اللفظ» دون مراعاة لخصوص السبب؟ إذا كان عموم اللفظ هو الأساس في اكتشاف دلالة النصوص لأمكن أن يتمسك البعض بالآية الأولى أو بالآية الثانية، ولأدى ذلك في النهاية إلى القضاء على التشريعات والأحكام كلها. وليس هذا مجرد افتراض فقد وقع الفقهاء في شيء شبيه بهذا أمام آية من القرآن تمسكوا فيها بعموم اللفظ وأهدروا خصوص السبب، هذه الآية هي قوله تعالى:

قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فانه رجس، أو فسقاً أهل لغير الله به. فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فان ربك غفور رحيم(٢).

وقد ذهب الإمام «مالك» إلى أن هذه الآية تحصر المحرمات استناداً إلى بنائها وتركيبها اللغوي المعتمد على القصر بالنفي والاستثناء، لكن الإمام «الشافعي» استناداً إلى «أسباب

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٦.
(٢) سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

النزول» ذهب إلى أنها ليست نصاً في حصر المحرمات، بل دلالتها اثبات تحريم ما ورد فيها دون أن يستتبع ذلك أن خلاف ما ذكر فيها محلل.

إن الكفار لما حرّموا ما أحل الله، وأحلوا ما حرمه الله وكانوا على المضادة والمحادة جاءت الآية مناقضة لغرضهم فكأنه قال لا حلال إلا ما حرمتموه، ولا حرام إلا ما أحللتموه، نازلاً منزلة من يقول: لا تأكل اليوم حلاوة، فتقول: لا آكل اليوم إلا الحلاوة، والغرض المضادة لا النفي والاثبات على الحقيقة، فكأنه قال: لا حرام إلا ما حللتموه من الميتة والدم ولحم الخنزير، وما أهل لغير الله به، ولم يقصد حِلَّ ما وراءه، إذ القصد اثبات التحريم لا اثبات الحل. قال إمام الحرمين: وهذا في غاية الحسن، ولولا سبق الشافعي إلى ذلك لما كنا نستجيز مخالفة مالك في حصر المحرمات فيما ذكرته الآية[1].

وهذا الفهم من جانب الإمام الشافعي إلى جانب استناده إلى «أسباب النزول» يتوافق مع ترتيب نزول آيات التحريم الخاصة بالأطعمة، فالآية التي تحصر المحرمات هي الآية الثالثة من سورة المائدة، في حين أن آية سورة الأنعام هي الآية الأولى نزولاً، وبينهما نصوص أخرى في سورة النحل: الآيتان ١١٥ ـ ١١٦، وفي سورة البقرة: الآيتان ١٧٢، ١٧٣، وذلك طبقاً لما يرويه السيوطي:

أول آية نزلت في الأطعمة بمكة آية الأنعام: قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً، ثم آية النحل: فكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً إلى آخرها. والمدنية آية البقرة. انما حرم عليكم الميتة الآية، ثم المائدة: حرمت عليكم الميتة. . الآية[2].

إن مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية «عموم اللفظ» و«خصوص السبب» أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج هذا النص، ذلك أن انتاج النص يتم من خلال وسيط له قوانين لها قدر من الاستقلال هو الفكر والثقافة، وتنتمي دوال النص وعلاماته إلى النظام اللغوي الذي يعد نظاماً خاصاً داخل نظام الثقافة وان كان هو النظام المركزي. وفي النصوص تتفاعل نظم دلالية ثانوية داخل النظام العام للنص، فنجد دوال تتجاوز اطار الوقائع الجزئية، ونجد دوال أخرى تشير إلى الوقائع الجزئية ولا تتجاوزها. في النصوص الأدبية مثلاً دوال يمكن أن نقول انها خاصة أو محلية، دوال تشير إلى حياة المؤلف وإلى ثقافته، ولكن النصوص الممتازة ـ دون النصوص ذات المستوى الأدنى ـ تتضمن أيضاً دوال ذات طبيعة عامة، وهي الدوال التي تمكِّن العصور المختلفة من قراءة

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٣ ـ ٢٤.
(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٦.

لنصـوص واكتشاف دلالات مغـايرة فيهـا. إن نصوص شكسبـير مثلاً تتضمن اشـارات إلى أساطير تـدل على معتقـدات العصر، وهي دوال تسقط عادة في القـراءات المعاصرة لحسـاب الدلالات العامة، ونفس الأمر ينطبق على نصوص امرىء القيس أو المعري مثلاً.

من هنا يكون الوقوف عند أحد جانبي الدلالة في النص خطراً على مستوى النصـوص الدينية من حيث أنه يؤدي إلى خلق تعارضات داخل النص لا يمكن حلها، وهي تعارضـات ناشئة عن اهدار «الخصوص» لحساب «العموم». إن قضيـة العموم والخصـوص لا ينبغي أن تهـدر «خصوص السبب»، ذلـك أن اللغة رغم قـدرتها الهـائلة على التجـريد والتعميم تـظل نظاماً ثقافياً خاصاً. ولذلك يمكن أن يكون اللفظ عامـاً وتكون دلالتـه خاصـة. وقد اختلف علماء أصول الفقه حول هذه القضية وان كانوا طرحـوها بلغـة عصرهم ومن منظور علمهم، فتساءلوا هل حمل العام على الخاص ـ أو تأويل المطلق بالمقيد من النصوص ـ يكون بـالقياس أو بوضع اللغة، فذهب بعضهم إلى أن ذلك يكون باللغة ذلك أن:

العرب من مذهبها استحباب الاطلاق اكتفاء بالمقيد وطلباً للايجاز والاختصار[1].

وذهب الإمام الشافعي إلى أن عمـوم الألفاظ لا يستـدل منها دائـماً على التعميم، فقـد يكون اللفظ عاماً، والمراد التخصيص، فقال:

اللفظ بيِّن في مقصوده، ويحتمل في غير مقصوده[2].

ومعنى رأي الشافعي أن قضية العموم والخصوص قضية لغويـة، وليس من الضروري أن يكون اللفظ دالاً على عموم ما يندرج تحت مفهومه من أفراد. وهو رأي يمكن التعبير عنه بطريقة أخرى بأن دلالة اللغة ليست دلالة منطقية، فالألفاظ في علاقاتها الـتركيبية والسيـاقية تكتسب دلالتها. وعلى ذلك يجب أن يكون المعيـار هو «النص» ذاتـه بما ينتـظم مفهوم النص من عناية بأسباب النزول.

إن قوله تعـالى: «الذين قـال لهم الناس ان النـاس قد جمعـوا لكم فاخشـوهم فزادهم ايماناً»[3] يمكن أن تكون مثالاً لعموم اللفظ وخصوص الـدلالة، فليس من المُتَصَـوَّر أن يكون لفظ «النـاس» في هذا النص دالاً عـلى «جميع النـاس» وإلا كان جميـع الناس قـائلين لجميـع النـاس أن «جميع النـاس» قد جمعـوا لكم. إن بنية النص ذاتـه تؤكد عـلى خصوص مـدلول

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: الجزء الثاني: ص ١٦ ـ ١٧.
(٢) المصدر السابق: ص ١٨.
(٣) سورة آل عمران: الآية ١٧٣.

«الناس» في كل لفظ من هـذه الألفاظ بحيث يكـون القائلون غـير المخاطبـين غير الغـائبين، وهي مستـويات الضـمائر في منـطوق الآيـة. ان الألف والـلام في كلمتي «النـاس» ألف ولام الجنس، ولكنها ألف ولام العهد التي لا تنكشف إلا بالعودة إلى أسباب النزول. ومعنى ذلك أن دلالـة النص تتكشف من خلال تحليـل بنائـه اللغوي أولاً ومن خـلال العـودة إلى سيـاق انتاجه ثانياً، وأن اهدار أحد الجانبين يعـوق المفسر عن اكتشاف الـدلالة والمعنى. إن الـتركيز على التركيب اللغوي دون اعتبار للسياق الثقافي يدخلنا في متـاهات من التحليـلات المغلقة، والتركيز على السياق دون اعتبار لبناء النص وتركيبه يعيدنا إلى مفهوم «المحاكاة». وعلى ذلـك لا تُفْهم الآية السابقة إلا بعيداً عن ثنائية العموم والخصوص ذلك أن عموم اللفظ:

يقتضي دخول جميع الناس في اللفظين جميعـاً، والمراد بعضهم لأن القـائلين غير المقـول لهم، والمراد بالأول نعيم بن سعيد الثقفي، والثاني أبو سفيان وأصحابه. قال الفارسي: ومما يقوي أن المراد بالناس في قوله: (إن الناس قد جمعوا لكم) واحد قوله: (انما ذلكم الشيطان يخـوف أولياءه) فـوقعت الاشارة بقـول (ذلكم) إلى واحد بعينـه. . . فهذه دلالـة ظـاهـرة في اللفظ[1].

وليس معنى أن «أسبـاب النزول» هـامة وأسـاسية لاكتشـاف المعنى والدلالـة أن تـظل حدود الدلالة واقفة عند المستوى الاشاري الخالص للواقعة الجزئية الخاصـة، ففي مثل هـذا القصور ما فيـه من اهدار لكـون اللغة والنصـوص من ثم لها آليـاتها الخـاصة في التعبـير عن الواقع والثقافة. وإذا كنا هنا حاولنا أن نؤكـد على بعـد «الخصوصيـة» الذي تكشف عنـه في دلالة النصوص «أسباب النزول» فذلك لأن الاتجاه الغالب في الفكر الديني اهدار هذا البعـد لحساب بعد «عموم اللفظ». هذا بالاضافة إلى أننا في الباب التالي سنناقش قضية العموم من زاوية انتاج الدلالة في النصـوص. إن دلالة النصـوص ليست إلا محصلة لعملية التفـاعل في عملية تشكيل النصوص وصنعها من جـانبي اللغة والـواقع، وكـلا الجانبـين هام لاكتشـاف دلالة النصوص. وإذا كانت «أسباب النزول» على هذه الدرجة من الأهمية، فما معيار تحـديد أن هذه الواقعة أو تلك هي «سبب نزول» نص بعينه، خاصة إذا تضاربت الروايات، وتعدد فيها ذكر «وقائع» مختلفة ومتباعدة بوصفها سبب نزول نص بعينه.

٤ ـ تحديد سبب النزول

ورغم أن «أسباب النزول» عـلى هذه الـدرجة من الأهميـة لاكتشاف دلالـة النص فان معرفة سببِ نـزولِ كثير من نصـوص القرآن عـلى سبيل القـطع واليقين ليست دائـماً مسألـة

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٢٠.

سهلة متاحة. فقد نجد روايات متعددة تطرح أسباباً مختلفة لنزول آية بعينها. وقد سبق لنا في مكان آخر مناقشة خلافات المفسرين حول سبب نزول الآية السابعة من سورة «آل عمران»، وما استتبع هذا الخلاف من تحديد متشابهات القرآن[1] ويمكن لنا القول إن عدم تحديد أسباب النزول تحديداً دقيقاً، وبالأحرى عدم الاهتمام بهذا التحديد، كان أحد أسباب الاضطراب الذي وقع فيه كثير من المفسرين وعلماء الفرق الدينية ازاء نصوص من القرآن ظنوا أنها تعارض نصوصاً أخرى خاصةً في مجال «حرية الارادة الانسانية».

ومن الضروري الاشارة هنا إلى أن سبب النزول أحياناً ما يمكِّن المفسر من القراءة الصحيحة للنص ومن ثم يجعله مقارباً لاكتشاف الدلالة. وليس المقصود بالقراءة الصحيحة تصحيح النص، بل المقصود التوجيه الصحيح لدلالة الألفاظ والعبارات. ونستشهد هنا بقراءة أبي عبيدة ـ التي سبق لنا التعرض لها ـ لقوله تعالى: «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا» فقد قرأ الفعل «أمرنا» على توجيه أنه على صيغة (أفعل) من أَمِر بكسر الميم بمعنى زاد، وذلك ليتحاشى أن الله يأمر بالقبائح، أي ليتحاشى ظاهر النص[2]. وكان العلم بأسباب النزول هنا يمكن أن يتباعد به عن هذه القراءة، فمن الواضح من سياق الآية أنها وردت مورد التهديد، وذكر «القرية» فيها يشير إلى تهديد أهل مكة. وسياق التهديد يستلزم هذا الجزم والتأكيد على القدرة. وليس وراء الآية طرح لمشكلة فلسفية هي مشكلة الجبر والاختيار.

ولكن ماذا نفعل حين لا نستطيع تحديد أسباب النزول تحديداً حاسماً جازماً؟ في الاجابة عن هذا السؤال وقع علماء القرآن أيضاً في مشكلة كيفية الترجيح بين الروايات المختلفة، ووضعوا مجموعة من المعايير والشروط. والعلة وراء ذلك أنهم تصوروا أن العلم بأسباب النزول لا سبيل اليه إلا بالنقل والرواية ولا مجال فيه للاجتهاد والاستنباط، وبذلك حصروا مجال الاستنباط والاجتهاد في مقابلة الروايات والترجيح بينها. ذهب الواحدي إلى أنه:

لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممَّن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب وبحثوا عن علمها. . وقال غيره معرفة أسباب النزول أمر يحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا وربما لم يجزم بعضهم فقال: أحسب هذه الآية نزلت في كذا. . وقال الحاكم في علوم الحديث: إذا أخبر الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا فانه حديث مسند، ومشى على هذا ابن الصلاح وغيره[3].

(١) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٤١ ـ ١٤٥.
(٢) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.
(٣) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣١.

وإذا كانت رواية الصحابة لأسباب النزول على هذه الدرجة من الثقة والصحة حتى ارتفعت إلى مستوى الأحاديث المسندة، فإن أحداً لم يتنبه لأن رواية أسباب النزول نشأت في عصر تال هو عصر التابعين، إذ لم يكن ثمة حاجة في عصر الصحابة للحرص على رواية الوقائع التي نزلت بسببها الآيات آية آية أو واقعة واقعة، فلم يكن الواقع العملي يحتم على معاصري الوحي وشهوده رواية الوقائع والأسباب بالتفصيل. وما ورد عن الصحابة في هذا الشأن انما كان استجابة لتساؤلات عصر تال هو عصر التابعين الذين أشكلت عليهم بعض دلالات النص، فأرادوا معرفة أسباب النزول لكشف هذه الدلالات. هذا بالاضافة إلى أن عامل الزمن وما يتبعه من نسيان كان له أثره دون شك في معرفة الصحابي ـ أو بالأحرى في تذكره ـ لسبب النزول، بمعنى الواقعة المحددة التي أعقبها نزول الآية أو الآيات. ولم يكن كل الصحابة يقينا معاينين لنزول كل الآيات في الأوقات المختلفة. لذلك يتنبه ابن تيمية إلى أننا يجب أن نفرق في روايات الصحابة بين ما يحدد سبب نزول الآية وبين ما يشير إلى حكمها، فقال:

قولهم نزلت هذه الآية في كذا يراد به تارة سبب النزول، ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية وان لم يكن السبب كما تقول: عنى بهذه الآية كذا. وقد تنازع العلماء في قول الصحابي نزلت هذه الآية في كذا هل يجري مجرى المسند كما لو ذكر السبب الذي نزلت لأجله، أو يجري مجرى التفسير منه الذي ليس بمسند، فالبخاري يدخله في المسند وغيره لا يدخله فيه. وأكثر المسانيد على هذا الاصطلاح كمسند أحمد وغيره بخلاف ما إذا ذكر سبباً نزلت عقبه فانهم كلهم يدخلون مثل هذا في المسند[1].

وإذا كانت هذه الملاحظة الدقيقة من جانب ابن تيمية تفرق بين ما يدل على سبب النزول وبين ما يشير إلى المعنى والحكم من أقوال الصحابة ومروياتهم فانها لا تحل لنا مشكلة أن تختلف روايتان عن صحابيين في تحديد سبب النزول. وإذا كانت «معرفة أسباب النزول أمراً يحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا» كما يقول القدماء، فان فهم هذه القرائن وتأويلها يختلف من صحابي إلى صحابي. وقد يسمع الصحابي الآية لأول مرة عند قرينة بعينها، فيربط بين القرينة والآية ويظن القرينة الخاصة التي عاينها هي سبب النزول. لذلك يجب أن نحذر بعض التأكيدات الجازمة من مثل قول ابن مسعود:

والذي لا اله غيره ما نزلت آية من كتاب الله تعالى إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وأين

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣١.

نزلت. وقال أيوب: سأل رجل عكرمة عن آية من القرآن، فقال: نـزلت في سفح ذلـك الجبل وأشار إلى سلع[1].

فلكي نفهم قول ابن مسعود علينـا أن نبحث عن «السبب» أو «القرينـة» التي احتفت بقوله هذا وتأكيده القاطع الجازم أنه يعلم أسباب النزول وأماكنـه لجميع آيـات القرآن. وإذا كان العلماء قد أعطوا أولوية مطلقة لمرويات الصحابة خاصةً إذا ورد فيها ذكر السبب واضحاً دون ذكر الحكم أو الدلالة، فانهم اعتبروا مثل هذا النمط من المرويـات من مرتبـة الأحاديث المسندة. وما ورد عن التابعي فهو بمثابة الحديث المرفوع يُقْبَل إذا صَـحَّ المسند اليـه وكان من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة كمجاهد وعكرمـة وسعيد بن جبـير. وهكذا صـار معيار تحديد «سبب النـزول» الثقة بـالرواة، وأُدْخِلت مـرويات أسبـاب النزول منـطقة الأحـاديث النبوية وذلك دون ادراك لمعضلات النقل والرواية ودوافعها. وإذا أضفنـا إلى ذلك أن عصر التابعين كان عصر الخلافات السياسية والفكرية أدركنا أن تحديد «أهـل الثقة» من الـرواة تم على أساس «أيديولوجي» انتهى إلى اعطاء سلطة دينية مطلقة في مجال هـذه المرويـات لبعض التابعين دون بعض.

إن منهج القدماء في الترجيح بين الـروايات من الصعب ـ كـما رأينا في منـاقشة قضـايا المكي والمدني ـ أن يؤدي بنا إلى تحقيق سبب النزول على سبيل القطع. وتظل معرفـة «أسباب النـزول» مسألـة اجتهاديـة. وعـلى ذلـك لا بـد أن يتمتـع البـاحث المعـاصر بحق الاجتهـاد والترجيح بين الروايات المختلفة بطرائق أكثر أهمية، وذلك استناداً إلى مجمل العناصر والدوال الخـارجية والـداخلية المكـونة للنص. إن «أسبـاب النزول» ليست سـوى السياق الاجتـماعي للنصوص، وهذه الأسبـاب كما يمكن الـوصول اليهـا من خارج النص يمكن كـذلك الوصول إليها من داخل النص، سـواء في بنيته الخـاصة، أم في عـلاقته بـالأجزاء الأخـرى من النص العـام. ولقد كـانت معضلة القدمـاء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصـول إلى «أسباب النـزول» إلا الاستناد إلى الواقـع الخارجي والـترجيح بـين المرويـات، ولم يتنبَّهوا إلى أن في النص دائـماً دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هـو خارج النص، ومن ثم يمكن اكتشـاف «أسباب النـزول» من داخـل النص، كـما يمكن اكتشـاف دلالـة النص بمعـرفـة سيـاقـه الخـارجي. إن تحليـل النصـوص واكتشاف دلالتهـا عملية معقـدة لا يجب أن تسير في اتجـاه واحـد من الخـارج إلى الـداخل، أو من الـداخل إلى الخـارج، بل يجب أن تسـير في حركـة «مكوكيـة» سريعة بـين الداخل والخارج.

---

(١) المصدر السابق: الجزء الأول، ص ٩.

لقد كان منهج القدماء إما اغفال الداخل تماماً بالترجيح بين الروايات فقط، أو اغفال الخارج تماماً بالاعتماد على تحليل شكلي للغة النص أدى إلى ما وقع فيه المتكلمون من أخطاء حين اعتمدوا في «تأويلهم» للنص على مفهوم تحليلي واحد هو «المجاز»، وهو مفهوم تحول بدوره إلى مفهوم «أيديولوجي». لكن منهج الترجيح بين الروايات أدى إلى ذات الافتراضات الذهنية التي سبق لنا أن ناقشناها في «المكي والمدني». وقد وضع علماء القرآن المعايير التالية لاكتشاف «أسباب النزول» من خلال المرويات وذلك بالاضافة إلى المعايير التي سبق أن ناقشناها.

١ ـ إذا اختلفت الروايتان وكانت احداهما أصح من الأخرى فالمعتمد هو الرواية الصحيحة.

٢ ـ إذا استوى اسناد الروايتين في الصحة فَيُرَجِّع احداهما أن يكون الراوي حاضراً القصة أو نحو ذلك من وجوه الترجيحات. والمثال الذي يطرحه العلماء لهذا النمط هو خلاف رواية ابن مسعود عن رواية ابن عباس في سبب نزول قوله تعالى: «ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربِّي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً». وقد سبقت لنا مناقشة هذا المثال في المكي والمدني وبيَّنا هناك أن الصحيح ليس رواية ابن مسعود رغم أنه ـ حسب روايته ـ حضر نزول الوحي بالآيات. وهو أمر أدى إلى افتراض نزول الآية مرتين: مرة في مكة ومرة في المدينة.

٣ ـ إذا تعذر الترجيح بين الروايتين فان الحل هو افتراض تعدد نزول الآية عقب السببين أو الأسباب المذكورة، وهذا الافتراض يؤدي بنا إلى مناقشة تعدد نزول الآية الواحدة عند الأسباب المتعددة، ويؤدي بنا أيضاً إلى مناقشة وجهه المنطقي الآخر وهو نزول آيات مختلفة عند سبب واحد.

٥ ـ تكرار نزول الآية، وتعدد الآيات عند السبب الواحد

كان من شأن منهج الترجيح بين الروايات أن ينتهي إلى ما انتهى اليه في قضايا المكي والمدني من الدخول في افتراضات ذهنية هدفها وغايتها الجمع بين الآراء والروايات لصدورها عن أشخاص أضفيت عليهم بعض أوصاف القداسة، سواء كانوا من الصحابة أم كانوا من التابعين. لقد انتهى الموقف بمتأخري العلماء إلى محاولة جمع البَيْض كله في سلة واحدة دون فحص أو تحقيق. مثال ذلك:

ما أخرجه الشيخان عن المسيِّب قال: لما حضر أبا طالب الوفاة دخل عليه رسول الله ﷺ وعنده أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية فقال: أي عمٍّ قل لا إله إلا الله أحاجّ لك بها عند

الله فقال أبو جهل وعبدالله: يـا أبا طـالب أترغب عن ملة عبـد المطلب، فلم يـزالا يكلمانه حتى قال هو على ملة عبد المطلب، فقال النبي ﷺ: لأستغفرنَّ لك ما لم أُنْهَ عنه، فنزلت (ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) الآية.

وأخرج الترمذي وحسَّنَه عن علي قال: سمعت رجلاً يستغفر لأبـويه وهمـا مشركان، فقلت: تستغفر لأبويك وهما مشركـان، فقال: استغفـر إبراهيم لأبيـه وهو مشرك، فـذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فنزلت.

وأخرج الحاكم وغيره عن ابن مسعود قال: خرج النبي ﷺ يوماً إلى المقـابر فجلس إلى قـبر منها، فنـاجـاه طـويـلاً، ثم بكى، فقـال: إن القـبر الـذي جلست عنـده قـبر أمي واني استأذنت ربي في الدعاء فلم يأذن لي فأنزل الله عليَّ «ما كان للنبي والذين آمنـوا أن يستغفروا للمشركين» فجمع بين هذه الأحاديث بتعدد النزول[1].

ولا يستقيم الجمع بين هذه الروايات الثلاث على خلافها بافـتراض تعدد النـزول لأن تعـدد النزول افـتراض ان صح يستلزم وقـوع النسيان للنصـوص من جهـة متلقيهـا الأول. وتستلزم بنية النص أن النهي واقع للنبي أولاً وللمؤمنين ثانياً «ما كان للنبي والذين آمنوا» وأن صيغة «ما كان لفلان أن يفعل» تدل على وقوع فعل ما كان يصحُّ أن يقع منه. وهـذا تركيب يدل دلالة واضحة على أن السبب الأول ـ الاستغفار لأبي طالب ـ هو سبب نزول الآيـة دون الثاني أو الثالث. ومن قراءة السيرة نستطيع أن نتلمس تلك العلاقة الخـاصة التي كـانت بين محمد وبين أبي طالب خاصةً بعد وفاة جده عبد المطلب. ثم تـطورت هذه العـلاقة بـالحماية التي منحها أبو طـالب لمحمد رغم بقـائه عـلى دين آبائـه. من هنا نفهم الحـرص البالـغ من جانب محمد على ايمان عبد المطلب. ولا شك أن وفاة عبد المطلب، وما تبعه من وفاة خديجة وهو ما عرف عن النبي بعام الحزن جعله يدرك مدى ما كـان يبذلـه الرجـل في سبيل حمـايته ومن ثم في سبيل حماية الدعـوة، إذ اشتد أذى المشركـين للنبي وللمؤمنين حتى كـانت هجرة الحبشـة الأولى[2] ولا شك أن النبي كـان يداوم الاستغفـار لعمه أبي طـالب حتى جـاءه النهي المختلط باللوم.

وإذا كانت الرواية الثانيـة لا تحتاج لتعليق طـويل لـذلك المجهـول المجادِل فيهـا، فان الرواية الثالثة التي تجعل سبب نزول الآية محاولة النبي الاستغفار لأمه عند قبرها تثير مجموعـة من المعضلات سواء فيـما يخص مشاعـر الرسـول أم فيما يخص أهـل «الفَتْرة»، وهم الـذين لم

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٣.

(٢) انظر: السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٠، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠.

يعاصروا الوحي وماتوا على جاهليتهم. وإذا كان النبي قال حين سئل عن زيد بن عمرو بن نفيل «انه يبعث أمة وحده» اكباراً لاعتزاله لعادات قومه ومعاداته لدينهم ومعتقداتهم رغم أنه مات قبل أن يتحول إلى الإسلام، فان اطلاق صفة المشركين على السيدة آمنة التي ماتت قبل البعثة من شأنه أن يجرح مشاعر النبي. والأهم من ذلك والأخطر أنه وصفٌ يترتب عليه وعيد وعذاب لا يرى الفقهاء أنه واقع على من ماتوا قبل البعثة. لذلك لا بد من رفض هذه الرواية بوصفها سبباً لنزول الآية.

لقد كان على علماء القرآن بدلاً من الجمع بين الروايات المختلفة والمتناقضة أحياناً ـ بافتراض تعدد نزول الآية ـ أن يفصلوا بين كون الآية نزلت عند هذه الواقعة وبين كونها نزلت قبل ذلك عند سبب آخر، ثم حدثت واقعة مشابهة استدعت «تلاوتها»، ولا تكون التلاوة عند واقعة مشابهة نزولاً وإلا دخلنا في مفهوم المتصوفة عن «النزول» المتكرر للآيات على قدر القارىء وعلى حالته. وقد كان هذا الفارق معروفاً للعلماء لكنهم لم يطبقوه دائماً، بل اكتفوا بالاشارة إليه قائلين:

قد يكون في احدى القصتين «فتلا فيهم الراوي» فيقول: نزل. مثاله ما أخرجه الترمذي وصححه عن ابن عباس قال: مرَّ يهودي بالنبي ﷺ فقال: كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السموات على ذه والأرضين على ذه والماء على ذه والجبال على ذه وسائر الخلق على ذه، فأنزل الله: (وما قدروا الله حق قدره) الآية. والحديث في الصحيح بلفظ «فتلا رسول الله ﷺ» وهو الصواب فإن الآية مكية[1].

وما دام العلماء قد افترضوا تكرار نزول الآيات في مناسبات ووقائع مختلفة، فقد كان من الطبيعي استكمال الوجه الآخر المنطقي لهذا الافتراض، وذلك بافتراض أن ينزل في المناسبة الواحدة والواقعة المعيَّنة عدة آيات. إن الافتراض الأول يؤدي هنا إلى مقابله المنطقي وذلك ما يعبر عنه السيوطي قائلاً:

عكس ما تقدم أن يذكر سبب واحد في نزول الآيات المتفرقة ولا اشكال في ذلك، فقد ينزل في الواقعة الواحدة آيات عديدة في سور شتى. مثاله ما أخرجه الترمذي والحاكم عن أم سلمة أنها قالت: يا رسول الله لا أسمع ذكر النساء في الهجرة بشيء، فأنزل الله (فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع) إلى آخر الآية. وأخرج الحاكم عنها أيضاً قالت: قلت يا رسول الله تذكر الرجال ولا تذكر النساء فأنزلت (ان المسلمين والمسلمات) وأنزلت (اني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى) وأخرج أيضاً عنها قالت: تغزوا الرجال ولا تغزوا

(١) انظر السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٠، وص ٢٥٨ ـ ٢٦٠.

النساء وانما لنا نصف الميراث، فأنزل الله (لا تتمنوا ما فضل الله بعضكم على بعض) وأنزل (ان المسلمين والمسلمات)[1].

ولا شك أن تعدد هذه الروايات بصيغ مختلفة عن أم سلمة في مناسبات مختلفة ـ ان صح ـ لا يمثل مناسبة واحدة، أو سؤالاً واحداً. والحقيقة أن اسناد هذه الروايات كلها إلى أم سلمة يصورها لحسّنا المعاصر وكأنها كانت تدافع طول الوقت عن «قضية المرأة» في هذا المجتمع. وغالب الظن أن السؤال ربما يكون قد وقع مرة، إذ أن استخدام القرآن كلمة «رجال» لا يعني دائماً «الذكور» بل قد يشير إلى الذكور والاناث معاً على التغليب. وإذا كنا في قواعد اللغة نُغَلِّب جمع الذكور على جمع الاناث في حالة وجود «ذكر واحد» في المشار اليهم، فمن الطبيعي أن يشير القرآن في كثير من المواضع للجنسين بكلمة «الرجال». وهذا أمر طبيعي في ثقافة «رجولية» ان صحت العبارة، أي في ثقافة تتبع المرأة فيها الرجل وتكون جزءاً منه غير مستقل بذاته. لكن القرآن يفرق عند تخصيص الأحكام بين الرجال والنساء.

ليس ثمة اذن تعدد للنصوص حول واقعة واحدة، وعلينا أن نبحث أيّ هذه الآيات نزل أولا، أي علينا أن نرتب الآيات طبقاً لنزولها. لقد كان ثم سؤال واحد من أم سلمة، ثم كانت استجابة الوحي لهذا السؤال استجابة دائمة حرصاً على ذكر الجنسين بألفاظهما الخاصة.

إن افتراض تعدد النصوص استجابة لواقعة واحدة ـ مثله مثل افتراض تكرار نزول الآية الواحدة أو الآيات عند أسباب ووقائع مختلفة، يؤدي ـ كما سبقت الاشارة ـ إلى الفصل بين النص ودلالته، ويؤدي من ثم إلى القضاء على مفهوم النص ذاته. وإذا كانت علاقة النصوص بالواقع جزءاً أصيلاً من مفهوم النص، فان قضية الناسخ والمنسوخ ـ موضوع الفصل التالي ـ تضع الخطوط واللمسات الأخيرة في تأكيد هذا الارتباط الضروري بين النص والواقع، ومن ثم بين الاسلام وحركة المجتمع.

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٤.

الفصل الخامس
الناسخ والمنسوخ

تعد ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع، إذ النسخ هو ابطال الحكم والغائه سواء ارتبط الالغاء بمحو النص الدال على الحكم ورفعه من التلاوة أو ظل النص موجوداً دالاً على «الحكم» المنسوخ. لكن ظاهرة النسخ تثير في وجه الفكر الديني السائد والمستقر اشكاليتين يتحاشى مناقشتهما. الاشكالية الأولى: كيف يمكن التوفيق بين هذه الظاهرة بما يترتب عليها من تعديل للنص بالنسخ والالغاء وبين الايمان الذي شاع واستقر بوجود أزلي للنص في اللوح المحفوظ؟ والاشكالية الثانية التي تثيرها ظاهرة «النسخ» هي اشكالية «جمع القرآن» في عهد الخليفة أبي بكر الصديق. والذي يربط بين النسخ ومشكلة الجمع ما يورده علماء القرآن من أمثلة قد توهم بأن بعض أجزاء النص قد نسيت من الذاكرة الانسانية. ولكن علينا قبل مناقشة هاتين القضيتين أن نحلل مفهوم النسخ ووظيفته عند علماء القرآن ونناقشهم في تصوراتهم لأنواع النسخ وأنماطه.

١ ـ مفهوم النسخ

يعتمد العلماء في تحديد معنى النسخ على نصين من القرآن أحدهما مكي والآخر مدني. أما النص المكي فهو قوله تعالى: ـ

فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم. انه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون. انما سلطانه على الذين يَتَوَلَّونه والذين هم به مشركون. وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مُفْتَرٍ بل أكثرهم لا يعلمون. قل نَزَّله روح القدس من ربك بالحق لِيُثَبِّت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين. ولقد نعلم أنهم يقولون انما يعلّمه بشر لسان الذي يُلْحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين(١).

---

(١) سورة النحل: الآيات ٩٨ ـ ١٠٣.

ولا شك أن معنى «الآية» في هذا النص المقصود به بعضُ النص ووحدته الأساسية، فسياق النص قراءة القرآن والبدء بالاستعاذة من الشيطان، ثم رد تهمة الافتراء وبيان أن القرآن من عند الله نزل به الروح الأمين، والرد أيضاً على اتهام مشركي مكة بأن ثمة من يملي على محمد القرآن. في هذا السياق يكون «ابدال» آية مكان آية معناه تغيير الحكم الوارد في نص بنص آخر مع ابقاء النصين ولذلك كان بناء الآية على الشرط وكان جواب الشرط اتهام أهل مكة لمحمد بالكذب. وليس لهذا الاتهام من معنى سوى تصورهم لوجود تناقض في النص. والنص الآخر الذي يستند اليه العلماء في تحديد معنى النسخ نص مدني هو قوله تعالى:

ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن يتنزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم. ما نَنْسخ من أية أو نُنْسِها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير. ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير. أم تريدون أن تسألوا رسوله كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل[1].

وسياق هذا النص مغاير لسياق النص السابق من حيث انه يشير إلى معاداة أهل الكتاب للمسلمين ومخالفتهم لهم في كل شيء. ولا شك أن أهل الكتاب كانوا قد أحسوا باهتزاز مكانتهم وبضعف تفوقهم على «الأميين» الذين صار لهم «كتاب» أيضاً. ولذلك كانوا كثيراً ما يلجأون إلى اتهام آيات القرآن بالتناقض، والأمثلة على ذلك كثيرة: منها مثلاً اعتراضهم على الغاء النص للربا في حين أن النص يعد المؤمنين الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعين ضعفاً، فكان قولهم «نعجب لرب محمد كيف يحرِّم علينا الربا ويعطيناه». ومعروف أن «الربا» كان يمثل بالنسبة ليهود «يثرب» مصدراً هاماً من مصادر سيطرتهم على حركة المجتمع. والمثال الثاني، وهو مثال أَدْخَله العلماء في «النسخ» هو تحويل القبلة إلى الكعبة بعد أن كان النبي والمسلمون يتوجهون في صلاتهم إلى بيت المقدس، ولا شك أن توجُّه المسلمين إلى بيت المقدس في الصلاة كان من شأنه أن يثير الطمع في نفوس اليهود الذين ظنوا في هذا التوجه اتباعاً لليهودية، ولذلك اعترضوا عند تحويل القبلة:

فقالوا: يا محمد، ما ولاك عن قبلتك التي كنت عليها وأنت تزعم أنك على ملة إبراهيم ودينه؟ ارجع إلى قبلتك التي كنت عليها نتبعك ونصدقك، وإنما يريدون بذلك فتنته عن دينه. فأنزل الله تعالى فيهم: «سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا

---

(١) سورة البقرة: الآيات ١٠٥ ـ ١٠٨.

عليها، قل لله المشرق والمغرب، يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيداً. وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لِنَعْلَم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه «أي ابتلاء واختباراً» وان كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله. أي من الفتن: أي الذين ثبَّت الله «وما كان الله ليضيع ايمانكم» أي ايمانكم بالقبلة الأولى، وتصديق نبيكم، واتباعكم اياه إلى القبلة الآخرة، وطاعتكم نبيكم فيها: أي ليعطينكم أجرهما جميعاً «ان الله بالناس لرؤوف رحيم».

ثم قال تعالى: «قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها، فول وجهك شطر المسجد الحرام، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره»[1].

ولعلنا من هذا السياق نفهم أن الآية في النص السابق - التي يقع عليها النسخ أو النسيان - ليس من الضروري أن تكون بمعنى الوحدة الأساسية في النص - الآية القرآنية - ولعل المقصود بها المعنى اللغوي للآية، بمعنى العلامة الدالة. ويؤكد هذا الفهم من جانبنا الحديث عن ملك السموات والأرض أولاً، ثم الحديث عن طلب طلبه أهل الكتاب والمشركون من النبي، طلب يقارنه النص بما سبق أن طلبه قوم موسى منه وهو طلبهم رؤية الله جهرة. لقد كان طلب أهل الكتاب من النبي هو أن قالوا:

يا محمد ائتنا بكتاب تنزله علينا من السماء نقرؤه، وفَجِّر لنا أنهاراً نتبعك ونصدقك. فأنزل الله تعالى في ذلك من قولهما «أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل، ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل»[2].

وليس لهذا الطلب من معنى سوى أنهم كانوا يطلبون «علامة» أو «آية» يستدلون منها على صدق النبي. ويكون معنى الآية بناء على هذا أن العلامات الدالة على النبوة يمكن أن يغيرها الله، وأن ما يغيره الله من هذه العلامات أو يسحب عليها أذيال النسيان يأتي من العلامات بما هو أفضل منها في الدلالة، أو يأتي على الأقل بما يماثلها. إن هذا الفهم يتجاوز تعدد قراءات «أو ننسها» وهي قراءات تراوحت بين نَنْسَها باسناد الفعل إلى الله أو نُنْسِها بجعل الفعل على صيغة «أفعل» من «أنسى» لا من «نسى» والقراءة الثالثة «نَنْسَئْها» بالهمز بمعنى التأجيل، وهي قراءة يستدل منها الزركشي على أن النسخ بمعنى تأجيل الحكم لا بمعنى الغائه، وهو:

---

(١) السيرة النبوية: الجزء الثاني، ص ١٤٢، والآيات من سورة البقرة: ١٤٢ - ١٤٤.

(٢) السيرة النبوية: الجزء الثاني، ص ١٤٠ - ١٤١.

ما أمر به لسبب ثم يزول السبب، كالأمر حين الضعف والقلة بالصبر وبالمغفرة للذين يرجون لقاء الله ونحوه من عدم ايجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد ونحوها، ثم نسخه ايجاب ذلك. وهذا ليس بنسخ في الحقيقة وانما هو نسء، كما قال تعالى: (أو ننسئها) فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى(١).

ويكون على ذلك معنى النسخ هو ابدال نص بنص مع بقاء النصين وعلى ذلك يصعب أن نتقبل كثيراً من النصوص والأنواع التي يوردها العلماء داخل قضية «الناسخ والمنسوخ» خاصة تلك النصوص التي يجعلون آخرها ناسخاً لأولها. إن أنماط النسخ يمكن أن تتضح أكثر إذا ناقشنا وظيفة النسخ وغايته.

٢ ـ وظيفة النسخ

لا شك أن ابدال نص بنص بما يترتب عليه من ابطال حكم بحكم آخر يمكن أن يُدْرس من زوايا عديدة، أهمها التدرج في التشريع خطوة خطوة مراعاة لقانون التدرج في عملية التغيير. وإذا كان النص في مفهومه الأساسي من حيث كونه وحياً انطلق من حدود مفاهيم الواقع، فلا شك أنه في تطوره كان لا بد أن يراعي هذا الواقع. ولا يصح أن يكون هذا الفهم محجوجاً بتصور أن الله لا يجوز عليه التغيّر، وأن علمه الشامل للماضي والحاضر والمستقبل وللكليات والجزئيات يمنع من أن يحكم بحكم ثم يغيّر هذا الحكم، فالتغيُّر صفة ثابتة في الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سيالة دافقة. وما دام النص نصاً متوجهاً للواقع فلا بد أن يراعي شروط الواقع. لقد قارب علماء القرآن هذا الفهم وان عبروا عنه بلغة عصرهم ومن خلال مفاهيمهم:

والنسخ مما خص الله به هذه الأمة في حكم من التيسير ويفر هؤلاء (الذي ينكرون النسخ) من القول بأن الله ينسخ شيئاً بعد نزوله والعمل به. وهذا مذهب اليهود في الأصل، ظناً منهم أنه بُدَاء ـ كالذي يرى الرأي ثم يبدو له ـ وهو باطل لأنه بيان مدة الحكم، ألا ترى الاحياء بعد الاماتة، وعكسه، والمرض بعد الصحة وعكسه، والفقر بعد الغنى وعكسه وذلك لا يكون بداء، فكذا الأمر والنهي(٢).

إن تغاير أفعال الله في العالم لا يعني تغيراً في ذات الله أو في علمه، وكذلك ابدال آية

---

(١) البرهان في علوم القرآن: الجزء الثاني، ص ٤٣، وانظر في القراءات المختلفة للفظ مناقشة جولد تسيهر و ردود محمد عبد الحليم النجار في الهامش: مذاهب التفسير الاسلامي: ص ٣٧ ـ ٣٩.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: الجزء الثاني، ص ٣٠.

مكان آية وتغيير الحكم لا يعني «البداء» أو أن الله يقرر أمراً ثم يبدو له فيه رأي آخر. إن النظر دائماً إلى «الله» في مناقشة قضايا الوحي والنص إغفال للبُعد الآخر الهام وهو الواقع والمتلقين. إن الأحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، ولا يصح اخضاع الواقع المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور.

وقد مر بنا في مناقشة قضايا أسباب النزول تَدَرُّج التشريع في تحريم شرب الخمر وتدرجه في تحريم بعض الأطعمة، وهو تدرج يصح أن يقال معه أن الآيات الأخيرة في ترتيب النزول تنسخ حكم الآيات السابقة عليها. والمهم في تحديد الناسخ من المنسوخ هو ترتيب النزول لا ترتيب التلاوة في المصحف. ومعنى ذلك أن تحديد الناسخ من المنسوخ في آيات القرآن يعتمد أساساً على معرفة تاريخية دقيقة بأسباب النزول وبترتيب نزول الآيات، وهو أمر ليس سهلاً كما نتصور. وحين سأل محمد بن سيرين عكرمة لماذا لم يؤلف الصحابة القرآن كما أنزل الأول فالأول كان جوابه لو اجتمعت الانس والجن على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا[1].

وهذا ما يجعل تحديد الناسخ والمنسوخ ليس دائماً أمراً سهلاً. ولعل ذلك كان السبب في مغالاة علماء القرآن في النماذج التي ناقشوها في هذا الباب. لقد جعلوا كل اختلاف نوعاً من النسخ، وخلطوا في ذلك بين أدوات التخصيص اللغوي داخل الآية الواحدة وبين تغير الحكم لتغير الظروف والملابسات.

قال ابن العربي: قوله تعالى: (فاذا انسلخ الأشهر الحرم) ناسخة لمائة وأربع عشرة آية، ثم صار آخرها ناسخاً لأولها وهي قوله: (فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم).

قالوا: وليس في القرآن آية من المنسوخ ثبت حكمها ست عشرة سنة إلا قوله في الاحقاف. (قل لست بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم) وناسخها أول سورة الفتح: قال ابن العربي: ومن أغرب آية في النسخ قوله تعالى: (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) أولها وآخرها منسوخان، ووسطها محكم[2].

وهذا التصور لحدوث النسخ في الآية الواحدة تصور يعارض مفهوم «النسخ» ذاته من حيث هو ابدال آية مكان آية من جهة، وهو مفهوم يعارض وظيفة «النسخ» التي هي التيسير

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ٥٨.
(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: الجزء الثاني، ص ٤٠ ـ ٤١.

والتدرج في التشريع من جهة أخرى. إن الآية الأولى: (فاذا انسلخ الأشهر الحرم)[1] تأمر بقتال المشركين بعد نهاية هذه الأشهر إلا «ان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة» وليس في هذا الشرط نسخ أو تغيير في الحكم. آما الآية الثانية (قل لست بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم»[2] فهي حوار مع أهل مكة كما يتضح من سياقها داخل السورة، فهي آية مكية لا علاقة لها بأول سورة الفتح المدنية التي نزلت عند الانصراف من الحديبية نوعاً من البشارة للنبي والمسلمين. والآية تدل على أن «عدم دراية النبي» تنصبُّ على نتائج علاقته بقومه التي ساءت بسبب الدعوة بدليل قوله: «ان أتبع إلا ما يوحى إليّ وما أنا إلا نذير مبين». والقول في الآية الثالثة «خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين»[3] بأن أولها منسوخ بالزكاة وآخرها منسوخ بالأمر بالقتال قول لا يستقيم، بل هو من قبيل استعراض المهارة والذكاء. لذلك يذهب السيوطي إلى:

ان الذي أورده المكثرون أقسام: قسم ليس من النسخ في شيء ولا من التخصيص ولا له بهما علاقة بوجه من الوجوه... وقسم هو من قسم المخصوص لا من قسم المنسوخ ومنه قوله: «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن» قيل إنه نسخ بقوله: «والمُحْصَنات من الذين أوتوا الكتاب»، وانما هو مخصوص به. وقسم رَفَعَ ما كان عليه الأمر في الجاهلية أو في شرائع من قبلنا أو في أول الاسلام ولم ينزل في القرآن كابطال نكاح نساء الآباء ومشروعية القصاص والدية وحصر الطلاق في الثلاث، وهذا ادخاله في قسم الناسخ قريب، ولكن عدم ادخاله أقرب، وهو الذي رجحه مكي وغيره ووجَّهوه بأن ذلك لو عدَّ في الناسخ لعُدَّ جميع القرآن منه إذ كله أو أكثره رافع لما كان عليه الكفار وأهل الكتاب. قالوا وانما حق الناسخ والمنسوخ أن تكون آية نسخت آية... فإذا علمت ذلك فقد خرج من الآيات التي أوردها المكثرون الجمُّ الغفير مع آيات الصفح والعفو ان قلنا إن آية السيف لم تنسخها[4].

وإذا كانت وظيفة النسخ هي التدرج في التشريع والتيسير، فلا شك أن بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يعد أمراً ضرورياً، وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى. وقد أدرك العلماء ذلك حين ناقشوا موقف النص بين أمر المسلمين بالصبر على أذى الكفار وبين أمره بقتالهم، وقالوا ان الأمر بالصبر من قبيل «المنسأ» الذي يتأجل العمل به، أو يلغى الغاء مؤقتاً لتغير الظروف، فاذا عادت الظروف إلى ما كانت عليه

---

(١) سورة التوبة: الآية ٥.

(٢) سورة الاحقاف: الآية ٩.

(٣) سورة الأعراف: الآية ١٩٩.

(٤) السيوطي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٢.

قبل ذلك عاد حكم المنسأ إلى الفعالية والتأثير.

بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة ما توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ، إنما النسخ الازالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً. . ومن هذا قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية، كان ذلك في ابتداء الأمر، فلما قوي الحال وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمقاتلة عليه، ثم لو فُرِض وقوع الضعف كما أخبر النبي ﷺ في قوله: «بدأ الاسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ» عاد الحكم، وقال ﷺ: «فإذا رأيت هوى متبعاً وشحاً مطاعاً واعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخاصة نفسك»، وهو سبحانه وتعالى حكيم أنزل على نبيه ﷺ حين ضعفه ما يليق بتلك الحال رأفة بمن اتبعه ورحمة، إذ لو وَجَّب لأورث حرجاً ومشقة، فلما أعز الله الاسلام وأظهره ونصره أنزل عليه من الخطاب ما يكافىء تلك الحالة من مطالبة الكفار بالاسلام، أو بأداء الجزية ـ ان كانوا أهل كتاب ـ أو الاسلام أو القتل ان لم يكونوا أهل كتاب.

ويعود هذان الحكمان ـ أعني المسالمة عند الضعف والمسايفة عند القوة ـ يعود سببهما، وليس حكم المسايفة ناسخاً لحكم المسالمة، بل كل منهما يجب امتثاله في وقته[1].

وإذا كان علماء القرآن قد أخرجوا هذا «المنسأ» من باب الناسخ والمنسوخ فان تحديد وظيفة النسخ في التسهيل والتيسير والتدرج في التشريع تجعل المنسوخ كله من باب «المنسأ»، ويكون معنى التبديل في الآيات التي ناقشناها قبل ذلك هو تبديل الأحكام لا تغيير النصوص بالغاء القديم بآخر جديد لفظاً وحكماً. وإن فهم معنى «النسخ» بأنه الازالة التامة للنص تتناقض مع حكمة التيسير والتدرج في التشريع.

٣ ـ أنماط النسخ

يصنف القدماء أنماط النسخ في القرآن طبقاً لمفاهيم مختلفة ومتغايرة للنسخ، فاذا نظرنا إلى طبيعة النصوص الناسخة والمنسوخة كنا في دائرة المقارنة بين القرآن والسنة، فهل يجوز أن تُنْسَخ نصوصٌ من القرآن بنصوص من السنة؟ وفي الاجابة عن هذا السؤال اختلف العلماء:

فقيل لا ينسخ القرآن إلا بقرآن كقوله تعالى: ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها، قالوا: ولا يكون مثل القرآن وخيراً منه إلا قرآن.

وقيل بل يُنْسَخ القرآن بالسنة لأنها أيضاً من عند الله، قال تعالى: «وما ينطق عن

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٤٢ ـ ٤٣.

الهوى» وجعل منه آية الوصية. . . . والثالث إذا كانت السنة بأمر الله من طريق الوحي نسخت وان كانت باجتهاد فلا، حكاه ابن حبيب النيسابوري في تفسيره.

وقال الشافعي حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها، وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ليتبين توافق القرآن والسنة[1].

والحقيقة أن مثل هذا التعارض بين الآراء نابع من عدم التفرقة بين النصوص الدينية، ومن عدم ادراك الحدود الفاصلة بينها. ويعد موقف الشافعي هنا أقرب المواقف إلى سياق النص من حيث اصراره على التماثل في مستوى النصوص فيما يتصل بنسخ الأحكام. وإذا كان الزركشي يعترض على الشافعي قائلاً:

والحجة عليه من قوله في اسقاط الجلد في حد الزنا عن الثيب الذي رُجِم، فانه لا مسقط لذلك إلا السنة فعل النبي ﷺ»[2].

فإن هذا اعتراض شكلي فان «الرجم» حدٌ أقصى من «الجلد» فكيف يمكن الجمع بينهما، ناهيك أن اقامة حد «الرجم» على «الثيب» الذي حكمه حكم الأعزب نوع من العقاب «بالأثر الرجعي» على أساس ما كان. إن السنة الصحيحة الموحى بها تفسر القرآن وتوضحه ولكنها لا تلغي أحكامه. وآية الوصية المشار اليها لم يتغير حكمها بالسنة، بل تغير بالقرآن أيضاً وهو ما يشير اليه الزركشي عند حديثه عن وجوب تأخر الناسخ عن المنسوخ في ترتيب النزول حيث يقول:

الآيتان إذا أوجبتا حكمين مختلفين وكانت احداهما متقدمة الأخرى، فالمتأخرة ناسخة للأولى، كقوله تعالى: (ان ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين)، ثم قال بعد ذلك: (ولأبويه لكل واحد منهما السدس)، وقال: (فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث) قالوا: فهذه ناسخة للأولى ولا يجوز أن يكون لها الوصية والميراث[3].

وإذا كان القرآن والسنة نصين دينيين فانهما يختلفان من وجوه أخرى جعلت الفقهاء والأصوليين يضعُون السنة في مرتبة تالية من حيث الأهمية للقرآن. وإذا كان اهدار السنة في التعامل مع القرآن يعد اهداراً لجانب هام في فهم النص، فان التسوية بين القرآن والسنة لا تقل في خطرها عن خطر اهدار السنة اهداراً كاملاً.

وإذا نظرنا إلى قضية الناسخ والمنسوخ من هذا المنظور نجد للعلماء تصنيفاً للآيات الناسخة والمنسوخة يدور حول الأنماط التالية:

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢١.

(٢) البرهان في علوم القرآن: الجزء الثاني، ص ٣٢.

(٣) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٢.

١ ـ الآيات التي نُسِخَت تلاوتها وبقي حكمها.

٢ ـ الآيات التي نُسخ حكمها وبقيت تلاوتها.

٣ ـ الآيات التي نسخ حكمها وتلاوتها معاً.

وإذا كان النمطان الأول والثالث يفترضان حدوث تغيير في النص حذفت منه بعض الآيات سواء بقي حكمها كما هو الأمر في النمط الأول، أو نسخ حكمها أيضاً كما هو الأمر في النمط الثالث، فان هذا الافتراض له دلالته الخطيرة التي سنعود لمناقشتها في الفقرة التالية: ونكتفي هنا بتحليل الأمثلة التي يعطيها العلماء للنمط الثاني، وهو النمط الذي نميل إلى حصر مفهوم النسخ فيه دون غيره من الأنماط.

الضرب الثاني: ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته، وهو في ثلاث وستين سورة، كقوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً. . .) الآية، فكانت المرأة إذا مات زوجها لزمت التربص بعد انقضاء العدة حولاً كاملاً، ونفقتها في مال الزوج، ولا ميراث لها، وهذا معنى قوله: (متاعاً إلى الحول غير اخراج. . .) الآية، فنسخ الله ذلك بقوله: (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا)[1].

وإذا كانت الآية الناسخة مقدمة من حيث التلاوة على الآية المنسوخة فان العبرة بترتيب النزول لا بترتيب التلاوة. ولا شك أن تغيير حكم من يموت عنها زوجها من التربص عاماً كاملاً إلى التربص أربعة أشهر وعشراً نوع من التخفيف والتيسير هو الغاية من وراء هذا التغيير أو الابدال. وليس هنا «نسخ» بمعنى ازالة النص ومحوه من التلاوة. وليست الحكمة من ترك التلاوة أن تكون «تذكيراً بالنعمة ورفع المشقة» فقط[2] بل يمكن أن تكون ـ كما سبقت الاشارة، «تأجيلاً» للحكم لانتفاء الظروف المؤدية اليه، والتي قد تعود فتعود للحكم فعاليته. إن منهج الوحي هنا ـ رغم وضوحه من حيث دلالته على الارتباط الوثيق بالواقع الانساني ـ يغيب تماماً في الفكر الديني الرسمي المعاصر، وهو في فكر دعاة «تطبيق أحكام الشريعة» أشد غياباً لأنهم يريدون الوثب على قوانين الواقع بالفرض والقسر وبقوة الحديد والنار.

وفي حدود هذا الفهم لظاهرة «النسخ» لا يسْلَم القدماء من الخطأ النابع من حرصهم على عدم اتخاذ موقف نقدي من مرويات علم «الناسخ والمنسوخ» واعتمادهم على مجرد النقل عن القدماء والتوفيق بين الآراء والاجتهادات والروايات، رغم أنها قضية ترتبط ـ كما سلفت

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٧ ـ ٣٨ والآيات من سورة البقرة، الآية ٢٤٠ والآية ٢٣٤.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٩.

الاشارة ـ بمعرفة أسباب النزول وهي من ثم تحتاج إلى اجتهادات تتجاوز حدود التوفيق بين المرويات:

قال ابن الحصار: انما يرجع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله ﷺ أو عن صحابي يقول آية كذا نسخت كذا. وقد يحكم به عند وجود التعارض المقطوع به مع علم التاريخ ليُعرَفَ المتقدم والمتأخر. قال: ولا يعتمد في النسخ قول عوام المفسرين بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح ولا معارضة بَيِّنة لأن النسخ يتضمن رفع حكم واثبات حكم تقرر في عهده ﷺ والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد. قال والناس في هذا بين طرفي نقيض فمن قائل لا يقبل في النسخ أخبار الآحاد العدول، ومن متساهل يكتفي فيه بقول مفسر أو مجتهد والصواب خلاف قولهما[1].

ورغم هذا فقد درج المتأخرون على جمع الروايات دون فحص أو توفيق، والأخطر من ذلك دون الجرأة على اجتهاد حقيقي. من هنا نلمس في بعض النماذج التي يوردونها ضعفاً واضحاً في انتمائها إلى مجال النسخ بمعنى تغيير الحكم. وإذا كان اتفاق العلماء قد انتهى إلى أن مجال «النسخ» هو الأحكام، ومن ثم فهو لا يقع إلا في نصوص «الأمر والنهي» فإن بعضهم قد وسع مجال «النسخ» لِيُدْخِل فيه ما ليس منه. ومن هذا النمط ادخال قوله تعالى: «سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها»[2] داخل اطار المنسوخ، حيث يذهب الزركشي إلى أنها منسوخة بقوله تعالى: (قد نرى تقلب وجهك في السماء)[3].

وليس في الأمر نسخ فالآية الأولى آية خبرية لا تفرض حكماً يمكن أن تنسخه الآية الثانية. ومن مثل هذا الخلط تصورهم أن الأمر يمكن أن يُنْسَخ قبل تنفيذه، أو تصورهم أن ما أتى به النص من أحكام تخالف ما كان عليه الناس قبل الاسلام يعد من قبيل «الناسخ»، وهو توسع يجعل النص كله تقريباً نصاً ناسخاً ويخرج عن حدود النسخ داخل النص. هكذا يُدخل الزركشي النمطين السابقين في حدود الناسخ حيث يقول:

الأول: نسخ المأمور به قبل امتثاله، وهذا الضرب هو النسخ على الحقيقة كأمر الخليل بذبح ولده. وكقوله تعالى: (إذا ناجيتم الرسول فقدِّموا بين يدي نجواكم صدقة) ثم نسخه سبحانه بقوله: (أأشفقتم. . .) الآية.

الثاني: ويسمى نسخاً تجوزاً، وهو ما أوجبه الله على من قبلنا كحتم القصاص، ولذلك قال عقب تشريع الدية: (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) وكذلك ما أمرنا به أمراً

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٤.
(٢) سورة البقرة: الآية ١٤٢.
(٣) البرهان في علوم القرآن: الجزء الثاني، ص ٣٨: الآية من سورة البقرة ١٤٤.

اجمالياً ثم نسخ، كنسخه التوجه إلى بيت المقدس بالكعبة، فان ذلك كان واجباً علينا من قضية أمره باتباع الأنبياء قبله، وكنسخ صوم يوم عاشوراء برمضان[1].

ويتفق السيوطي في اعتبار هذه النماذج نسخاً مع الزركشي رغم أنه على المستوى النظري ينكر هذا الاتساع. وإذا كان السيوطي يؤكد أن النسخ لا يقع.

إلا في الأمر والنهي ولو بلفظ الخبر، أما الخبر الذي ليس بمعنى الطلب فلا يدخله النسخ ومنه الوعد والوعيد. وإذا عرفت ذلك عرفت فساد صنع من أدخل في كتب النسخ كثيراً من آيات الأخبار والوعد والوعيد[2].

فانه يعود ليؤكد أن فرض التوجه إلى الكعبة في الصلاة نسخ، ويعطي نماذج أخرى لا تدخل في اطار النسخ وذلك اعتماداً على المرويات التي يجمعها على النحو التالي:

وأخرج أبو عبيد وغيره عن ابن عباس قال: أول ما نسخ من القرآن نسخ القبلة. وأخرج أبو داود في ناسخه من وجه آخر عنه قال: أول آية نسخت من القرآن القِبْلة ثم الصيام الأول. قال مكي: وعلى هذا لم يقع في المكي ناسخ، قال وقد ذكر أنه وقع في آيات منها قوله تعالى في سورة غافر: «والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا» فانه ناسخ لقوله: «ويستغفرون لمن في الأرض» قلت: أحسن من هذه نسخ قيام الليل في أول سورة المزمل بآخرها وبايجاب الصلوات الخمس وذلك بمكة اتفاقا[3].

ولقد سبق أن ناقشنا الآية الأخيرة من سورة «المزمل» وبيّنا أنها مدنية، ولكن المهم هنا أن نلاحظ التسابق على اكتشاف ناسخ ومنسوخ في المرحلة المكية. لقد صار العالم المتأخر مجرد جامع للروايات، وحين يحاول الاجتهاد فانما ليضيف إلى هذه الروايات رواية من عنده. وقد أدى تَزَيُّد العلماء في قضايا الناسخ والمنسوخ إلى ما هو أخطر من ذلك، وذلك عندما تصوروا أن من النصوص ما نسخ حكمه وتلاوته، ومنها ما نسخت تلاوته دون حكمه.

٤ ـ الانفصال بين الحكم والتلاوة

في مناقشة علماء القرآن للنمط الذي نسخ حكمه وتلاوته من الآيات يوردون بعض النصوص التي توهم بحدوث تعديل في النص بعد وفاة النبي وانتهاء الوحي:

كآية التحريم بعشر رضعات فنسخن بخمس، قالت عائشة: كان مما أنزل عشر رضعات معلومات، فنسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهي مما يقرأ من القرآن. رواه مسلم وقد تكلموا في قولها: «وهي مما يقرأ» فان ظاهره بقاء التلاوة، وليس

---

(١) البرهان في علوم القرآن: الجزء الثاني، ص ٤١ ـ ٤٢.
(٢) الاتقان في علوم القرآن: الجزء الثاني، ص ٢١.
(٣) الاتقان في علوم القرآن: الجزء الثاني، ص ٢٤.

كذلك، فمنهم من أجاب بأن المراد قارب الوفاة، والأظهر أن التلاوة نُسِخَت أيضاً، ولم يبلغ ذلك كل الناس إلا بعد وفاة رسول الله ﷺ، فتوفي وبعض الناس يقرأها[1].

ولكن الذي يعارض هذه الرواية أنه ليس في القـرآن نص خاص بتحـديد الـرضعات المحرِّمة. وإذا كان ثمة نسخ في هذا الحكم فلا بد أنـه كان نسخـاً في مجال السنـة لا في مجال القرآن. ويؤكد هذا الرأي ما ذهب اليه مكي حين قال:

هذا المثال فيه المنسوخ غير متلو والناسخ غير متلو ولا أعلم له نظيراً[2].

لكن موقف علماء القرآن من هذه الرواية يتراوح بـين الانكار استنـاداً إلى أنه من خـبر الآحاد، وبين محاولة التأويل. وإذا كـان الزركشي يـورد عن الواحـدي مثالاً آخـر للمنسوخ حكماً وتلاوة يرويه عن أبي بكـر هو «لا تـرغبوا عن آبـائكم فانـه كفر»، فـانه يـورد الرأيـين السابقين على النحو التالي:

وحكي عن أبي بكـر في «الانتصار» عن قـوم انكار هـذا القسم، لأن الأخبار فيـه أخبـار آحاد، ولا يجوز القطع على انزال قرآن ونسخه بأخبار آحاد لا حجة فيها.

وقال أبو بكر الرازي: نسخ الرسم والتلاوة انما يكـون بأن ينسيهم الله ايـاه، ويرفعـه من أوهامهم، ويأمرهم بالاعراض عن تلاوته وكَتْبِه في المصحف، فيندرس على الأيام كسائر كتب الله القـديمة التي ذكـرها في كتـابـه في قـولـه: (ان هـذا لفي الصحف الأولى. صحف ابراهيم وموسى) ولا يُعْرَف اليوم منها شيء، ثم لا يخلو ذلك من أن يكون في زمن النبي ﷺ حتى إذا توفي لا يكون متلوا في القرآن، أو يموت وهو متلو موجـود في الرسم، ثم ينسيـه الله ويرفعه من أذهانهم. وغير جائز نسخ شيء من القرآن بعد وفاة النبي ﷺ»[3].

إن هذا الموقف التأويلي في حقيقتـه موقف تـبريري، فـإذا كان بعض القـرآن يمكن أن ينسى ويندرس مثل كتب الله القديمة، فـلا شك أن هـذا ـ إن صح وقوعه ـ نـوع من النسخ بمعنى الالغاء والازالة. وما دام النسخ ممكناً بعد وفـاة الرسـول فان ذلـك يفتح البـاب واسعاً أمام الشك في مصداقية النص لا من الوجهة الدينية فحسب بل من الوجهـة الثقافيـة أيضاً. ومهما كانت الدوافع وراء هذه التأويـلات حسنة النيـة فانها تنتهي في امتـداداتها المنـطقية إلى الغـاء مفهوم النص ذاتـه. لقد كـان على المفكـر القديم أن يتحـلى بقـدر أكـبر من الجـرأة في مواجهة هذه المرويات بدلاً من أن يحاول الجمع بينهـا بافـتراضات تؤدي إلى أسـوأ مما حـاول

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٩ وانظر حديث عائشة في صحيـح مسلم الجزء الـرابع: ص ١٦٧ وقد ذهب «النووي» إلى مثـل ما ذكـره الزركشي من أن النسخ تأخـر إلى قرب وفـاة النبي ولم يكن بلغ كل الناس. انظر مختصر صحيح مسلم ص ٢٣١.

(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٢.

(٣) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٤٠.

المهرب منه. ولو ركن العلماء إلى مبدأ أن النسخ لا يتضمن الغاءً للنصوص وانما يكتفي بتعليق أحكامها، وأنه لا يقع إلا داخل النص الواحد سواء كان قرآنا أم سنة لاستندوا إلى مبدأ هام يعصمهم من هذه المتاهات والغايات المتشابكة من المرويات. وإذا تساءلنا عن الحكمة من وراء نسخ نص ثابت التلاوة ـ حسب حديث عائشة ـ بنص آخر غير ثابت التلاوة، لرد علينا العلماء رداً منطقياً شكلياً استناداً إلى تصورهم لوجود نصوص ثابتة التلاوة منسوخة الحكم مثل آية الجلد في حالة الزنا التي نُسِخَت ـ فيما يتوهمون ـ بالرجم، وقد كانت ثمة آية للرجم نسخت تلاوتها وبقي حكمها. وهكذا ندور في دائرة مغلقة لا ندري أين تبدأ وأين تنتهي.

وقسمه الواحدي أيضاً إلى نسخ ما ليس بثابت التلاوة كعشر رضعات، وإلى نسخ ما هو ثابت التلاوة بما ليس بثابت التلاوة كنسخ الجلد في حق المحصنين بالرجم، والرجم غير متلو الآن، وأنه كان يُتْلى على عهد رسول الله ﷺ، فالحكم ثبت والقراءة لا تثبت، كما يجوز أن تثبت التلاوة في بعض ولا يثبت الحكم. وإذا جاز أن يكون قرآناً ولا يعمل به جاز أن يكون قرآناً يعمل به ولا يتلى، وذلك أن الله عزّ وجلّ أعلم بمصالحنا، وقد يجوز أن يعلم من مصلحتنا تعلق العمل بهذا الوجه[1].

إن الاشارة في هذا النص إلى النسخ في حد الزنا تقودنا إلى مناقشة النمط الذي يقال عنه أنه «مما نسخ تلاوته وبقي حكمه، فيعمل به إذا تلقته الأمة بالقبول»[2] ان آية الزنا الموجودة الآن في القرآن لا تشير إلا إلى «الزاني والزانية» دون تحديد أو تفرقة بين المتزوج والأعزب. وهنا يأتي دور السنة في تخصيص هذا الحكم العام، وليس ثمة نسخ هنا كما يوهم النص السابق. لكن وهم النسخ جاء من الروايات:

كما روي أنه كان يقال في سورة النور: «والشيخ والشيخة» إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله، ولهذا قال عمر: لولا أن يقول الناس: زاد عمر في كتاب الله، لكتبتها بيدي رواه البخاري في صحيحه معلقاً.

وأخرج ابن حبَّان في صحيحه عن أبيّ بن كعب قال: كانت سورة الأحزاب توازي سورة النور، فكان فيها: «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما»[3].

وإذا كان الزركشي يذهب إلى أن امتناع عمر بن الخطاب عن كتابة هذه الآية في القرآن راجع إلى اعتقاده أنها من أخبار الآحاد التي لا يثبت بها القرآن، فإن السيوطي يرى أن ذلك مردود:

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٤١.
(٢) المصدر السابق: ص ٣٥.
(٣) المصدر السابق نفسه.

فقد صح أنه تلقاها عن النبي ﷺ. وأخرج الحاكم من طريق كثير بن الصلت قال: كان زيد بن ثابت وسعيد بن العاص يكتبان المصحف فمَرًّا على هذه الآية، فقال: زيد: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة، فقال عمر: لما نزلت أتيت النبي ﷺ فقلت: اكتبها فكأنه كره ذلك فقال عمر: آلا ترى أن الشيخ إذا زنا ولم يحصن جُلِد وأن الشاب إذا زنا وقد أحصن رُجِم. قال ابن حجر في شرح المنهاج: فيستفاد من هذا الحديث السبب في نسخ تلاوتها لكون العمل على غير الظاهر من عمومها(١).

وإذا كان الامتناع عن التدوين مصدره النبي نفسه فليس وراء هذا دلالة على أنها ليست جزءاً من النص الذي نعلم الحرص على تدوينه من جانب النبي. وتفسير نسخها بأن العمل بها على غير الظاهر من عمومها تفسير متهافت فكثير من آيات الأحكام يمكن أن تكون كذلك ولم يكن ذلك مبررا لنسخها لأن السنة بمثابة نص ثانوي يفسر النص الأصلي ويشرحه ويجلي غوامضه. لكن التسليم بالمرويات القديمة على علاتها كان من شأنه أن يؤدي إلى ذلك. ويستعرض السيوطي ـ بدوره ـ عضلاته الذهنية ليطرح تأويلاً آخر لسبب نسخها:

وخطر لي في ذلك نكتة حسنة وهو أن سبب التخفيف على الأمة بعدم اشتهار تلاوتها وكتابتها في المصحف وان كان حكمها باقياً لأنه أثقل الأحكام وأشدها وأغلظ الحدود، وفيه الآشارة إلى ندب الستر(٢).

وليس في الغاء النص تلاوة دون الغائه حكماً تخفيفٌ كما يذهب السيوطي، بل فيه ما فيه من تحويل أحكام الشريعة إلى أسرار لا يعلمها إلا الخواص، خاصة إذا كانت أحكاماً تتعلق بالعلاقات الطبيعية بين البشر في المجتمع. وفي رواية أخرى عن عمر بن الخطاب أيضاً يبدو فيها أن السبب وراء عدم تدوين هذا النص هو التخفيف عن الناس، ولكنه يرد ذلك إلى انتشار الزنا في المجتمع، فكأن عدم تدوين النص ـ بناء على هذه الرواية ـ كان بسبب عدم تنفير الناس من الاقبال على الاسلام:

وأخرج ابن الضريس في فضائل القرآن عن يعلى بن حكيم عن زيد بن أسلم أن عمر خطب الناس، فقال: لا تشكوا في الرجم فانه حق. ولقد هممت أن اكتبه في المصحف فسألت أبيَّ بن كعب فقال: أليس أتيتني وأنا استقرؤها رسول الله ﷺ فَدَفَعْتَ في صدري وقلت تستقرئه آية الرجم وهم يتسافدون تسافد الحُمُر، قال ابن حجر وفيه اشارة إلى بيان السبب في رفع تلاوتها وهو الاختلاف(٣).

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن: الجزء الثاني، ص ٢٦.
(٢) المصدر السابق نفسه.
(٣) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن: الجزء الثاني، ص ٢٦ ـ ٢٧. وانظر حديثاً آخر في صحيح مسلم. المجلد=

ويكون التساؤل بعد ذلك كله ـ مع ابن الحصار ـ «كيف يقع النسخ إلى غير بدل وقد قال تعالى: «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها»؟ لكنا لا نجد اجابة سوى أن «كل ما ثبت الآن في القرآن ولم ينسخ فهو بدل مما قد نسخت تلاوته، فكلما نسخه الله من القرآن مما لا نَعْلَمه الآن فقد ابدله بما عَلِمْناه وتواتر الينا لفظه ومعناه»[1] ويرى آخر أن الحكمة في نسخ التلاوة مع ابقاء الحكم:

ليظهر به مقدار طاعة هذا الامة في المسارعة إلى بذل النفوس بطريق الظن من غير استفصال لطلب طريق مقطوع به فيسرعون بأيسر شيء كما سارع الخليل إلى ذبح ولد بمنامٍ والمنامُ أدنى طريق الوحي[2].

٥ ـ النسخ وأزلية النص

لم يناقش العلماء ما تؤدي اليه ظاهرة نسخ التلاوة، أو حذف النصوص، سواء بقي حكمها أم نسخ أيضاً، من قضاء كامل على تصورهم الذي سبقت الاشارة اليه لأزلية الوجود الكتابي للنص في اللوح المحفوظ. وإذا كان:

ما نزل من الوحي نجوماً جميعه في أم الكتاب، وهو اللوح المحفوظ كما قال: (في كتاب مكنون. لا يمسه إلا المطهرون)[3].

فإن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وازالتها من القرآن المتلو ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة، ويجب أن نفهم الآيات الدالة على ذلك فهماً غير حرفي. ولا يمكن للمفسر القديم التمسك بالمقولتين معاً. فإذا أضفنا إلى ذلك المرويات الكثيرة عن سقوط أجزاء من القرآن ،ونسيانها من ذاكرة المسلمين ازدادت حدة المشكلة التي كان على العلماء القدماء ومن يتابعهم من المحدثين حذوك النعل بالنعل أن يواجهوها. يقول السيوطي راوياً:

وأمثلة هذا الضرب كثيرة. قال أبو عبيد: حدثنا اسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: ليقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله، وما يدريه ما كله، قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن لِيَقُل قد أخذت منه ما ظهر.

وقال حدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة بن الزبير عن عائشة

= الخامس: ص ١١٦ ، نقلاً عن مختصر صحيح مسلم الجزء الثاني: ص ٣٦.

(١) المصدر السابق: ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٣) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٠.

قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي ﷺ مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدِّر منها إلا ما هو الآن.

وقال حدثنا اسماعيل بن جعفر عن المبارك بن فضالة عن عاصم بن أبي النجود عن ذر بن جبيش قال لي أبيّ بن كعب: كم آية تعد سورة الأحزاب؟ قلت: اثنتين وسبعين آية أو ثلاثة وسبعين آية، قال: ان كانت لتعدل سورة البقرة وان كنا لنقرأ فيها آية الرجم، قلت: وما آية الرجم: قال: والشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم.

وقال حدثنا عبدالله بن صالح عن الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن مروان بن عثمان عن أبي أمامة بن سهل أن خالته قالت: لقد أقرأنا رسول الله ﷺ آية الرجم: الشيخ والشيخة فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة.

وقال: حدثنا حجاج عن ابن جريج أخبرني ابن أبي حميد عن حميدة بنت أبي يونس قالت: قرأ علي أبي وهو ابن ثمانين سنة في مصحف عائشة: إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما. وعلى الذين يصلون في الصفوف الأولى. قالت: قبل أن يغير عثمان المصاحف.

وقال حدثنا عبدالله بن صالح عن هشام بن سعيد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي واقد الليثي كان رسول الله ﷺ إذا أوحي اليه أتيناه فعلَّمنا مما أوحي اليه، قال: فجئت ذات يوم فقال: إن الله يقول: انا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ولو أن لابن آدم واديا لأحب أن يكون اليه الثاني، ولو كان اليه الثاني لأحب أن يكون اليهما الثالث ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب.

وأخرج الحاكم في المستدرك عن أبي بن كعب قال: قال لي رسول الله ﷺ: ان الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن فقرأ «لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين». ومن بقيتها «لو أن ابن آدم سأل واديا من مال فأُعْطِيَه سأل ثانياً وان سأل ثانياً فأعطيه سأل ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب، وان ذات الدين عند الله الحنيفية غير اليهودية والنصرانية ومن يعمل خيراً فلن يُكْفَره».

وقال أبو عبيد: حدثنا حجاج عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي حرب بن أبي الأسود عن أبي موسى الأشعري قالت: نزلت سورة نحو براءة ثم رفعت وحفظ منها ان الله سيؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم، ولو أن لابن آدم واديين من مال لتمنى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب.

وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي موسى الأشعري قال: كنا نقرأ سورة نشبهها باحدى المسبحات نسيناها غير أني حفظت منها: يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة.

وقال أبو عبيد: حدثنا حجاج عن سعيد عن الحكم بن عتيبة عن عدي بن عدي قال: قال عمر: كنا نقرأ: لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم، ثم قال لزيد بن ثابت: أكذلك؟ قال: نعم. وقال حدثنا ابن أبي مريم عن نافع بن عمر الجمحي حدثني ابن أبي مليكة عن المسور بن مخرمة قال: قال عمر لعبد الرحمن بن عوف ألم تجد فيما أنزل علينا أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة فانا لا نجدها؟ قال: أسقطت فيما أسقط من القرآن.

وقال حدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة عن يزيد بن عمرو المغافري عن أبي سفيان الكلاعي أن مسلمةبن مخلد الأنصاري قال لهم ذات يوم: أخبروني بآيتين في القرآن لم يكتبا في المصحف، فلم يخبروه وعندهم أبو الكنود سعد بن مالك، فقال ابن مسلمة: ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ألا ابشروا أنتم المفلحون والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم أولئك لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون.

وأخرج الطبراني في الكبير عن ابن عمر قال: قرأ رجلان سورة أقرأهما رسول الله ﷺ، فكانا يقرآن بها فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرا منها على حرف فأصبحا غاديين على رسول الله ﷺ فذكرا له ذلك فقال انها مما نسخ فالهوا عنها.

وفي الصحيحين عن أنس في قصة أصحاب بئر مؤتة الذين قتلوا وقَنَتَ يدعو على قاتليهم، قال أنس: ونزل فيهم قرآن قرأناه حتى رفع: أن بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا.

وفي المستدرك عن حذيفة قال: ما تقرأون ربعها، يعني براءة، قال الحسين بن المناري في كتابه الناسخ والمنسوخ: ومما رفع رسمه من القرآن ولم يرفع من القلوب حفظه سورتا القنوت في الوتر وتسمى سورتي الخلع والحفد[1].

هل يمكن أن نفترض من هذه الروايات سقوط بعض نصوص من القرآن من ذاكرة الجماعة رغم كثرة الروايات التي تدل على حرص النبي والمسلمين على التدوين والحفظ معاً؟ أم هل نفترض أن جمع عثمان للناس على مصحف واحد بعد اختلافهم في القراءة ـ وما أدى

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٥ ـ ٢٦، وانظر أيضاً: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٦ ـ ٣٧.

اليه ذلك من تدوين القرآن على حرف واحد من الأحرف السبعة ـ كان بمثابة تـوحيد لقـراءة النص عـلى لهجة قـريش؟ وهو افـتراض يمكن أن نجد لـه سنداً في قـول عثمان للجنـة جمـع القرآن وتدوينه:

فأمرزيد بن ثابت وعبدالله بن الزبير وسعد بن أبي وقـاص وعبد الـرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها (الصحف التي كانت عند حفصة) في المصاحف. قال عثـمان للرهط القـرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فانما نزل بلسـانهم. ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصـاحف، ردّ عثـمان الصحف إلى حفصـة، وأرسل في كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق[1].

أم هـل نفترض أن هـذه الروايـات كلها مكـذوبة مـدسـوسـة وأنـه لم يسقط شيء من القرآن؟ ونستند في ذلك إلى أن كثيراً منها ورد على لسان أبيّ بن كعب وهو من أحبار اليهود. لكن أياً كان الافتراض الذي يمكن أن نفترضه، فالذي لا شك فيه أن هـذه النماذج كلهـا لا تدخل في باب «النسخ» بالمعنى الذي حددناه من قـريب أو من بعيد لا من حيث المفهـوم ولا من حيث الوظيفة. والذي لا شك فيه أيضاً أن فهم قضية النسخ عند القدمـاء لا يؤدي فقط إلى معارضة تصورهم الأسطوري للوجود الخطي الأزلي للنص، بـل يؤدي أيضاً إلى القضـاء على مفهوم النص ذاته.

لقد رأينا الترابط بين قضايا الناسخ والمنسوخ وبين قضـايا أسبـاب النزول بحيث يمكن أن نعدهمـا من منظور علاقة الترابط بين النص والواقع قضية واحدة أو نوعاً واحداً من أنواع علوم القـرآن، لكن الفصل بينهـما في هذه الـدراسة كـان ضرورياً لمنـاقشـة مفهـوم القـدمـاء والكشف عن طرائقهم في الفهم والتحليل.

وإذا كنا في الفصول السابقة كلها قد ركزنا على بعد علاقة النص بالواقع والثقافة فاننـا في الفصول التالية نود أن نركز على آليات النص سـواء من حيث صلته بـالنصوص الأخـرى داخل الثقافة أو من حيث طرائقه في انتاج الدلالة، وهذا كله موضوع الباب التالي.

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: الجزء الأول: ص ٢٣٦ ـ وتحتاج قضايا «جمـع القرآن وتـدوينه» و «الأحـرف السبعة» إلى دراسة تكشف العلاقة بينهما وتستطيع من ثم أن تصل إلى تحديد مفهوم «الأحرف» بنهـج علمي. وقد تساعد هذه الدراسة على تحديد أعمق لظاهرة النسخ ومناقشة كل هذه المرويات.

الباب الثاني

آليات النص

الفصـل الأول

الإعجاز

إن البحث في قضيـة الاعجاز ليس في حقيقتـه إلا بحثاً عن السمات الخـاصـة للنص والتي تميزه عن النصوص الأخرى في الثقافـة وتجعله يعلو عليها ويتفـوق. ولا شك أن النص في علاقته بالنصوص الأخـرى يتضمن داخله دوال تؤكد مشـابهته لهـا، ولكنه يتضمن أيضـاً دوال أخرى تؤكد مخالفته لهـا. وقد سبق أن أشرنـا اشارة سريعـة إلى مشابهـة فواصـل الآي لظاهرة السجع، ولكن العلماء المسلمين كانوا حريصين أشد الحرص على نفي أي مشابهة بين النص وبين غيره من النصـوص. لقد فهم النص في مجـرى الثقافـة بوصفـه «معجزة» خـارقة للعادة تساوي المعجزات الأخرى التي حدثت على أيدي الأنبياء مثل احياء المـوتى، بل اعتـبر القرآن معجزة أعظم من كل المعجزات السابقة:

إن أعظم المعجزات وأشرفهـا وأوضحها دلالـة القرآنُ الكـريم المنزل عـلى نبينا محمـد ﷺ، فان الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الـذي يتلقاه النبي، ويأتي بالمعجزة شـاهدة بصدقه. والقرآن هو بنفسه الوحي المدعى، وهو الخارق المعجز، فشـاهده في عينـه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه. وهذا معنى قوله ﷺ: ما من نبي من الأنبياء إلا وأوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحي إليّ فـأنا أرجـو أن أكون أكـثرهم تابعـاً يوم القيـامة، يشـير إلى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس الـوحي كان الصـدق لها أكثر لوضوحها، فكثر المصدق المؤمن وهو التابع والأمة[١].

إن ما يقولـه ابن خلدون هنا عن «اتحـاد الدليـل والمدلـول» يمكن التعبير عنـه بطريقـة أخرى بالقـول إن صدق الـوحي لا يحتاج إلى دليـل آخر خـارجه، بـل الوحي ذاتـه يتضمن الدليل على صدقه. وإذا كانت الدعوات والرسالات السابقة احتاجت إلى دليل يؤكـد صدق

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٩٥.

الوحي، دليل خارجي يتمثل في وقوع فعل خارق للعادة على يد النبي، فان الدعوة والرسالة في حالة الاسلام لم تكن بحاجة لمثل هذا الدليل الخارجي. ولا شك أن مفهوم «الصدق الذاتي الداخلي» للوحي مفهوم أضفته الثقافة على النص بعد أن تقبلته وحولته إلى أن يكون «النص» بألف ولام العهد. ومن المؤكد أن اتحاد الدليل والمدلول في مفهوم الوحي مفهوماً يحتاج بدوره إلى تفسير، فلماذا كان الوحي الاسلامي بهذه المثابة خلافاً لحالات الوحي السابقة التي انفصل فيها الدليل عن المدلول، واحتاج الوحي فيها من ثم إلى دليل خارجي يؤكد صدقه؟

وفي الاجابة عن هذا السؤال نعود مرة أخرى لعلاقة النص بالثقافة لا في حالة الاسلام فقط بل في حالات الوحي السابقة أيضاً. إن المعجزة - التي هي دليل الوحي - لا يجب أن تفارق حدود الاطار الذي تتميز به الثقافة التي ينزل فيها الوحي، لذلك كانت معجزة عيسى ابراء المرضى واحياء الموتى، ما دامت ثقافته كانت تتميز بالتفوق في علم الطب. ولأن قوم موسى كانوا متفوقين في السحر كانت معجزته من جنس ما تفوقوا فيه. والعرب الذين نزل فيهم القرآن كان «الشعر» مجال تفوقهم لذلك كانت المعجزة نصاً لغوياً هو ذاته نص الوحي، وهكذا اتحد الدليل بالمدلول:

وقامت الحجة على العالم بالعرب، إذ كانوا أرباب الفصاحة ومظنة المعارضة وكما قامت الحجة في معجزة عيسى بالأطباء وفي معجزة موسى بالسحرة، فان الله تعالى انما جعل معجزات الأنبياء بالوجه الشهير أبرع ما تكون في زمن النبي الذي أراد اظهاره، فكان السحر في مدة موسى قد انتهى إلى غايته، وكذا الطب في زمان عيسى، والفصاحة في مدة محمد ﷺ[1].

لكن محاولة علماء القرآن فصل النص عن غيره من النصوص داخل الثقافة كانت نابعة من معطيات النص ذاته بعد أن أعيد تفسيرها تفسيراً جديداً في سياق تطور حركة الواقع ذاته. والحقيقة أن العرب المعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب «التغاير» و«المخالفة» بين النص والنصوص التي لديهم، ولذلك كانوا حريصين أشد الحرص على جذب النص «الجديد» إلى أفق النصوص المعتادة، فقالوا عن النبي شاعراً وقالوا عنه كاهناً. ولا شك أن هذه الأوصاف قامت - عندهم - على أساس من ادراك «المماثلة» بين نص القرآن ونصوص الشعراء والكهان. وإذا كان مفهوم «الوحي» ذاته قد ارتبط - كما سلفت الاشارة - بمفهوم الاتصال في ظاهرتي الشعر والكهانة فقد كان من الطبيعي أن تترابط النصوص الناتجة

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٥٨.

عن الاتصال/الوحي في ذهن الجماعة.

١ ـ القرآن والشعر

إن نفي القرآن عن نفسه صفة «الشعر» ونفيه عن النبي صفه «الشاعر» لا بد أن يفهم على ضوء الصراع الذي دار بين «الأيديولوجية» الجديدة ومثيلتها القديمة. لقد كان الشعر «ديوان العرب» وهو علم قوم لم يكن لديهم علم غيره على حد تعبير القدماء. ومعنى ذلك أن الشعر كان «النص» بألف ولام العهد في ثقافة ما قبل الاسلام. وإذا كان النص القرآني قد تشابه مع الشعر من حيث ماهيته، أي من حيث كونه اتصالاً، فانه يخالفه من جوانب شتى. ويتضح هذا «الخلاف» في تحديد أطراف عملية الاتصال وعلاقاتها. لقد صارت العلاقة في الوحي الديني علاقة رأسية كما سلفت الاشارة وصار النص «تنزيلاً»، على حين أن العلاقة في الوحي الشعري كانت علاقة أفقية إذ تصور العرب أن الجن قبائل تعيش في مناطق خاصة من البادية. ويختلف الوحي الديني عن الوحي الشعري من جهة أخرى في تعدد الوسائط بين المتكلم بالوحي (الله) وبين المتلقين له (الناس) في حين أن الاتصال في حالة الشعر يتم بلا وساطة بين الشاعر وقرينه من الجن.

ويتجاوز الخلاف بين القرآن والشعر حدود أطراف عملية الاتصال وعلاقاتها إلى بناء النص ذاته. فالقرآن نص لا يمكن أن يندرج تحت نوع «الشعر»، ولا يمكن أيضاً أن يندرج تحت نوع «النثر» المألوف عند العرب قبل الاسلام، سواء كان خطابة أم سجع كهان أم أمثالاً. إن القرآن كما عبّر طه حسين ليس شعراً وليس نثراً ولكنه قرآن. ولذلك حرص المسلمون على التمييز بين المصطلحات الدالة على النص القرآني وبين المصطلحات الدالة على الشعر. فالقافية في الشعر صارت الفاصلة في القرآن، والآية بدل من البيت، والسورة بدل من القصيدة. وحين تم جمع القرآن كان حرص المسلمين أشد على اختيار اسم للكتاب.

ثم ائتمروا ما يسمونه فقال بعضهم سموه السفر، قال ذلك لتسمية اليهود فكرهوه، فقال رأيت مثله بالحبشة يسمى المصحف فاجتمع رأيهم على أن يسموه المصحف[1].

إن علاقة القرآن بالشعر تقوم في جانب منها على «التماثل» وتقوم في جانب آخر على «المخالفة»، انها علاقة جدلية بدأت من المفاهيم والتصورات الأساسية في الثقافة. وإذا كان حرص القرآن على نفي صفة الشعر عن نفسه وعلى نفي صفة الشاعرية عن محمد قد أدت

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٥٨.

إلى القول بتحريم الشعر أو كراهيته على الأقل فان هذا الاستنتاج ينظر إلى جانب واحد من علاقة القرآن بالشعر ويغفل الجانب الآخر. لقد أراد النص أن يدفع عن نفسه صفة الشعر لأسباب ترتبط بتصور العرب لماهية الشعر من حيث المصدر والوظيفة. وبالمثل أراد أن يدفع عن محمد صفة الشاعرية لأن وظيفة الشاعر في ذلك المجتمع وظيفة مغايرة للوظيفة التي نسبها النص لمحمد. الشاعر معبر عن القبيلة ومحمد مبلغٌ لرسالة، والشعر نص يحقق مصالح القبيلة في مهاجاة أعدائها ونصرة حلفائها أو في مدح رجالها وزعمائها، والقرآن نص يستهدف اعادة بناء الواقع وتغييره إلى الأفضل. من هنا كان التشديد على أن محمداً ليس شاعراً أو كاهناً أو ساحراً، وعلى أن القرآن ليس بشعر.

إن النص في نفيه لصفة الشعر عن نفسه ولصفة الشاعرية عن محمد لا يدين الشعر من حيث هو كما فُهِم الأمر بعد ذلك، بل يدين الشعر الذي أراد معاصرو محمد أن يجذبوا النص إلى آفاقه محاولين بالتالي أن يجذبوا ظاهرة الوحي كلها للنظام الثقافي المستقر والسائد، والمعبر عن مصالح الأقلية على حساب الاغلبية. ولذلك انحاز النص إلى الشعر الذي يساعده على تحقيق وظيفته، وانصبَّ هجومه على الشعر الذي يشوِّش عليه القيام بهذه الوظيفة. ويمكن القول بعبارة أخرى ان موقف الاسلام من الشعر موقف «أيديولوجي» يجب أن يُفْهم بعيداً عن مفاهيم الحلال والحرام. لقد فرق القرآن بين الشعر الذي يَتَّحِد من حيث مصدره بالوحي الديني وبين الشعر الذي يأتي من مصادر أخرى. لذلك كانت أقوال «حسان بن ثابت» و«عبد الله بن رواحة» مؤيدة «بروح القدس» جبريل الذي يوحي بالقرآن. وكان مصدر الهام الشعر النقيض «الشعر العدو» الشيطانَ، ولذلك يكون مثل هذا الشعر في قلب المؤمن أسوأ من «القيح»:

عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: لئن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً حتى يَرِيَه خير له من أن يمتلىء شعراً»(1).

ليس ثمة تعارض اذن في موقف الاسلام من الشعر، بل هو الموقف الأيديولوجي الذي يقبل ما يتفق معه ويرفض ما يتناقض مع مبادئه. لقد كانت القضية أخطر من مجرد التحليل والتحريم، كانت محاولة النص فرض هيمنته وسلطانه على الواقع والثقافة. ومن الطبيعي هنا أن يرفض النص النصوص التي تعارضه ويهاجمها. أليس في كل نص في علاقته بالنصوص الأخرى السابقة عليه والمعاصرة له دوال تؤكد بعض النصوص وتقبلها وتناصرها،

---

(1) مختصر صحيح مسلم: الجزء الثاني، ص ١٥٧، وانظر في حضِّ النبي لحسان بن ثابت على قول الشعر ومهاجاة الأعداء، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

ودوال أخرى ترفض بعض النصوص وتدينها؟ هكذا كانت علاقة النص بالشعر قائمة على الاختيار وعلى القبول والرفض.

إن علاقة النص بالواقع وجدليته معه قبولاً ورفضاً بدأت من المفاهيم والتصورات ومن تحديد علاقته بالنصوص الأخرى وذلك في مرحلة مبكرة جداً هي مرحلة تشكّل النص في الثقافة. ولقد كان العرب الجاهليون فيما يبدو أقرب فهماً لطبيعة النص ولوظيفته وغايته من كثير من رجال الدين المعاصرين الذين يجزّئون النص، فقد كانت الحرب التي شَنَّها العرب ضد النص في حقيقتها حرباً ضد الواقع الجديد الذي خلقه النص في بنائه اللغوي أولاً، ثم حققه بالانسان في الواقع ثانياً. وحين وصف العرب محمداً بالشاعرية والسحر والكهانة فانما كانوا يحاولون رد النص إلى اطار النصوص المألوفة من جهة، وكانوا يحاولون «احتواء» الدعوة والرسالة في اطار الوظائف الاجتماعية للكهانة والسحر والشعر في الواقع من جهة أخرى. وهذا يفسر لنا ان الاعتراض على الوحي لم يكن اعتراضاً على عملية الاتصال ذاتها بين انسان وملك بل كان اعتراضاً إما على مضمون الوحي أو على شخص الموحى اليه.

ولقد أدرك المسلمون الأوائل أن النص غير منعزل عن الواقع، ومن ثم لم يجدوا حَرَجاً في فهم النص على ضوء النصوص الأخرى خاصة الشعر. وكان المبدأ منذ المحاولات الأولى للتفسير: «إذا تعاجم عليكم شيء من القرآن فعليكم بالشعر فان الشعر ديوان العرب» وهو المبدأ الذي طرحه ابن عباس.

قال أبو بكر بن الأنباري قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيراً الاحتجاجُ على غريب القرآن ومشكله بالشعر، وأنكر جماعة لا علم لهم على النحويين ذلك، وقالوا: إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن. قالوا. وكيف يجوز أن يُحْتَجَّ بالشعر على القرآن وهو مذموم في القرآن والحديث قال: وليس الأمر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلاً للقرآن بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر لأن الله تعالى قال: انا جعلناه قرآناً عربياً، وقال بلسان عربي مبين. وقال ابن عباس: الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه. ثم أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس قال: إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فان الشعر ديوان العرب وقال أبو عبيد في فضائله . . . عن ابن عباس أنه كان يُسْأل عن القرآن فينشد فيه الشعر، قال أبو عبيد: يعني كان يستشهد به على التفسير[1].

وهكذا تحول الشعر إلى أن يكون اطاراً مرجعياً لتفسير القرآن. وليس معنى ذلك إلا

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

أن علاقة القرآن بالشعر لا يجب النظر إليها من زواية واحدة، بل يجب النظر اليها من زاوية علاقة النصوص داخل الثقافة. إن فهم النص في ضوء النصوص الأخرى السابقة عليه يدل على وعي القدماء بعلاقة «التماثل» بين النصوص، وعلى ادراك علاقة «المخالفة» كذلك.

إن تحويل الشعر إلى مجرد شاهد معناه من منظور هذه الدراسة على الأقل تحول في اتجاه الثقافة من نص إلى نص، أو لنقل من نمط من النصوص إلى نمط آخر، من الشعر إلى القرآن. وبعد ان كان الشعر هو النص المسيطر والقرآن هو النص النقيض انعكس الوضع وأصبح القرآن هو النص المسيطر. ولما كان هذا النص المسيطر يحتاج في اكتشاف دلالته إلى الشعر، فقد حوله لا إلى نص نقيض بل إلى نص مستأنس في خدمته. ولعل هذا التحول في اتجاه الثقافة يمكن أن يفسر لنا ضعف الشعر في فترة الاسلام الأولى وتوقف كثير من الشعراء الذين أسلموا عن قول الشعر. إن هذا التعارض بين التحول إلى الاسلام وبين قول الشعر لا يرتد إلى تحريم الشعر بل يرتد إلى الاحساس بأوجه الخلاف بين النصين. ولعل هذا الاحساس كان هو الدافع وراء ما قاله الأصمعي تفسيراً لضعف الشعر بعد الاسلام «الشعر نكد بابه الشر فاذا دخل عليه الخير لان»(1).

هذا التغير في اتجاه الثقافة من الشعر إلى القرآن وتحويل الشعر إلى نص مستأنس ظل سائداً في تاريخ الثقافة العربية الاسلامية. وإذا كان الشعر قد عاد إلى الازدهار في العصر الأموي نتيجة عوامل كثيرة أهمها الانقسام الاجتماعي الذي أدى إلى الصراع الاجتماعي والسياسي فان الشعر لم يَسْتَعِد مكانته الأولى أبداً على حساب القرآن، فقد ظل القرآن على المستوى الثقافي والحضاري هو النص المسيطر، وظل الشعر يقوم بدور هامش الشرح والتفسير إلى جانب وظائفه الأخرى بالطبع.

٢ ـ القرآن والسجع

لا شك أن من أهم الفروق الأسلوبية بين القرآن المكي والقرآن المدني هو مراعاة الفاصلة بين الآيات وهي مراعاة تؤكد تماثل النص مع النصوص الأخرى في الثقافة. وكما ناقش القدماء علاقة القرآن بالشعر من منظور التحليل والتحريم ناقشوا علاقته بالسجع من منظور التحليل والتحريم كذلك. وإذا كان القاضي الباقلاني يسهل عليه أن ينكر التماثل بين القرآن والشعر فان انكاره للتماثل بين القرآن والسجع لا يعتمد على تحليل لمعطيات النص من حيث الشكل كما فعل في حالة الشعر، بل يعتمد على مجموعة من الحجج المنطقية:

---

(١) انظر: احسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٤٩ ـ ٥٠.

ولو كان القرآن سجعاً لكان غير خارج عن أساليب كلامهم ولو كان داخلاً فيها لم يقع بذلك اعجاز. ولو جاز أن يقال هو سجع معجز لجاز لهم أن يقولوا شعراً معجزاً. وكيف والسجع مما كان يألفه الكهان من العرب، ونفيه من القرآن أجدر بأن يكون حجة من نفي الشعر لأن الكهانة تنافي النبوات وليس كذلك الشعر. وقد روي أن النبي ﷺ قال للذين جاءوا وكلّموه في شأن الجنين: كيف نَدِي من لا أكل ولا شرب، ولا صاح فاسْتَهَلَ، أليس دمه قد يُطَلّ؟ فقال: أسجاعة كسجاعة الجاهلية، وفي بعضها أسجعاً كسجع الكهان فرأى ذلك مذموماً فلم يصح أن يكون في دلالته[1].

إن محاولة الباقلاني لاثبات اعجاز القرآن تعتمد على مفهوم انفصاله انفصالاً تاماً عن النصوص الاخرى داخل الثقافة، سواء في ذلك الشعر أو النثر. وفي سبيل ذلك يحاول قدر جهده أن يطعن في بلاغة الشعر الجاهلي بالتعرض بالهدم لأهم قصائده وبيان تهافتها وضعف بنائها وركاكة أسلوبها. وحين يلجأ إلى اثبات خلو القرآن من السجع يضع تعريفاً للسجع من شأنه أن يقلل من قيمته، فيرى أن:

السجع من الكلام يتبع المعنى فيه اللّفظ الذي يؤدي إلى السجع، وليس كذلك ما اتفق مما هو في تقدير السجع من القرآن، لأن اللفظ يقع فيه تابعاً للمعنى، وفصلٌ بين أن ينتظم الكلام في نفسه بألفاظه التي تؤدي المعنى المقصود فيه وبين أن يكون المعنى منتظماً دون اللفظ. ومتى ارتبط المعنى بالسجع كانت فائدة السجع كافادة غيره، ومتى ارتبط المعنى بنفسه دون السجع كان مستجلبا لتجنيس الكلام دون تصحيح المعنى[2].

وهكذا يفترض الباقلاني أن السجع مجرد زينة خارجية مفروضة. ومن خلال ثنائية اللفظ والمعنى التي سادت تراثنا النقدي يحاول أن يثبت أن المعنى في السجع يتبع اللفظ، على حين أن فواصل القرآن يتبع فيها اللفظ المعنى، وهي من ثم نوع من التجنيس وليست سجعاً. وإذا كان كثير من الشواهد القرآنية يبدو - إذا سلمنا بثنائية اللفظ والمعنى - أن المعنى فيها يتبع اللفظ تحقيقاً لتلاؤم الفواصل، فان مفهوم الباقلاني للفصل بين الفاصلة والسجع يتبدد تماماً[3] ويبدو أن الباقلاني يفرُّ من مجرد اطلاق لفظ «السجع» على فواصل الآيات بدليل أنه يعود ليسلم بوجود الظاهرة وإن كان يطلق عليها اسم «التجنيس». وليس هذا المسلك بعيداً بأية حال عن مسلكه ازاء نفي الشعر عن القرآن، ذلك أنه إذا كان معنى

(١) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ٨٧ - ٨٨.

(٢) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ٨٨.

(٣) انظر هذه الشواهد في الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٦٠ - ٦٧، وفي السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٩٩ - ١٠١.

اطلاق العرب صفة الشعر على القرآن أن:

يكون محمولاً على ما كان يطلقه الفلاسفة على حكمائهم وأهل الفطنة منهم في وصفهم اياهم بالشعر لدقة نظرهم في وجوه الكلام. . . . . كان ما أطلقوه صحيحاً، وذلك أن الشاعر يفطن لما لا يفطن له غيره، وإذا قدر على صنعة الشعر كان على ما دونه في رأيهم وعندهم أقرب فنسبوه إلى ذلك لهذا السبب[1].

إن محاولة القدماء سلب صفة السجع عن القرآن كانت تستهدف التفرقة بين الكلام الألهي والكلام الانساني. وهي تفرقة سعى الأشاعرة إلى تأصيلها والتأكيد عليها من منظور تصورهم للكلام بوصفه صفة من صفات الذات الالهية لا بوصفه فعلاً من أفعاله كما تصور المعتزلة. ومن هذا التصور كان الحرص على الفصل بين القرآن وغيره من النصوص،وإذا كان هذا الفصل التام قد أدى في النهاية إلى تحويل النص إلى شيء مقدس في ذاته كما سنناقش في الباب الثالث من هذه الدراسة فان الذي يهمنا هنا أن نؤكد عليه أن الحرص على «المخالفة» بين الاصطلاحات الدالة على النص وبين الاصطلاحات الدالة على غيره من النصوص داخل الثقافة يرتد إلى الجذور الفكرية والثقافية نفسها.

ولا يجوز تسميتها (الفواصل) قوافي اجماعاً لأن الله تعالى لما سلب عنه اسم الشعر وجب سلب القافية عنه أيضاً لأنها منه وخاصة في الاصطلاح. وكما يمتنع استعمال القافية فيه يمتنع استعمال الفاصلة في الشعر لأنها صفة لكتاب الله تعالى، فلا تتعداه. . . ولأجل تشريفه عن مشاركة غيره من الكلام الحادث في وصفه بذلك، ولأن القرآن من صفاته تعالى فلا يجوز وصفه بصفة لم يرد الاذن بها[2].

إن رفض الاسلام للكهانة ولكل ما ارتبط بها م طقوس وممارسات بما في ذلك السجع لا ينفي أن الكهانة ذاتها كانت أداة ثقافية هامة للتنبؤ بالوحي، فان:

الكهان إذا عاصروا زمن النبوة فانهم عارفون بصدق النبي ودلالة معجزته لأن لهم بعض الوجدان من أمر النبوءة كما لكل انسان من أمر النوم ومعقوبية تلك النسبة موجودة للكاهن بأشد مما للنائم، ولا يصدهم عن ذلك ويوقعهم في التكذيب إلا قوة المطامع في أنها نبوءة لهم فيقعون في العناد[3].

وما دامت الكهانة كانت أداة لاثبات صدق الوحي فلا شك أن الفاصلة التي يحرص

---

(١) اعجاز القرآن: الجزء الأول: ص: ٧٧.
(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن: الجزء الثاني: ص: ٩٧.
(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص: ١٠٢.

عليها النص حرصاً بالغاً في المرحلة المكية خاصةً تمثل من هـذه الزاويـة علاقـة «تماثـل» بين النص وبـين نمط آخر من النصـوص في الثقافـة. وإذا كانت النصـوص المدنيـة يغلب عليهـا الخروج على نسق الحرص على الفاصلة، فان ذلك إلى جانب دلالته التي سبقت الاشارة اليها في المكي والمدني يدل هنا على «مخالفة» النص. إن موقف الاسلام من الكهـانة مماثل لـموقف النص من السجع أو الفاصلة، موقف القبول أولاً ثم الرفض بعد ذلـك، وتلك هي جدليـة القرآن مع الواقع وجدلية النص مع النصوص الأخرى في الثقافة[1].

٣ ـ الاعجاز خارج النص

إذا كان تفسير ظاهرة «الاعجاز» قد انتهى كما سبقت الاشارة إلى القـول باتحـاد الدال بالمدلـول في حالـة القرآن خلافاً للوحي في الأديـان السابقـة على الاسـلام فان ثمـة تفسيرات أخرى رأت انفصال الدلالة عن المدلول في اعجاز الوحي في الاسـلام. وقد ذهب أصحـاب هـذا التفسير إلى أن المعجـزة الدالـة على صـدق الوحي تـرتبط بالقـرآن، ولكنها لا تنبـع من طبيعته الخاصة بوصفه نصاً لغوياً، بل تنبع من «عجز» العرب المعـاصرين للنص عن الاتيان بمثله كما تحداهم النص ذاته. وكان هذا العجز أمراً طارئاً بحكم تدخـل الارادة الالهية ومنـع الشعراء والخطباء من قبول التحدي والاتيان بمثله. وقد اشتهر بهـذا الرأي إبـراهيم بن سيار المعروف بالنظّام من المعتزلة. وقد ذهب كما يروي عنه أصحاب كتب المقالات إلى أن إعجاز القرآن يقع من جهة:

الاخبـار عن الأمور المـاضية والآتيـة، ومن جهة صرف الـدواعي عن المعارضـة ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتـوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً[2].

وإذا كان خصوم المعتزلة والنظام خاصة يتجاهلون عـادة ربطه لـلاعجاز بـاخبار النص عن الأمور الماضية وتنبؤه بأمور تحدث في المستقبل، فـانهم يفعلون ذلك من أجـل الوثب إلى نتيجة فحواها أن النظام ومدرسته ينكرون اعجاز القـرآن. والحقيقة أن هـذا الرأي لا ينكـر «الاعجاز» من قريب أو من بعيد. وإذا توقفنـا قليلاً عنـد مفهوم «الصَّرْفـة»، وهو المصـطلح الذي شاع بعد ذلك وصفاً لتفسير النـظام، قلنا ان النـظام يجعل المعجـزة أمراً واقعـاً خارج النص ويـرتبط بصفة من صفـات قائـل النص وهو الله. وانـطلاقاً من مبـدأ التوحيـد الـذي

---

(١) انظر دراستنا: السيرة النبوية سيرة شعبية، ص ١٣ ـ ١٤.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، ص ٦٤، ويتفق ابن حزم مع النظام في هذا التفسير للاعجـاز، انظر: الفصل في الملل والنحل: الجزء الثالث.

حرص المعتزلة على تأكيده حرصاً شديداً يمكن أن نقول أن تصور النظام والمعتزلة للنص بأنه كلام، وبأنه فعل من أفعال الله التي ترتبط بوجود العالم، وما ترتب على ذلك من قولهم بحدوثه، كان من شأنه أن يؤدي إلى الفصل والتمييز بين الكلام الالهي والكلام البشري، لكن تصورهم للكلام ذاته جعل التمييز بين الكلامين من جهة المتكلمين لا من جهة الكلام ذاته، ولذلك كان من الضروري أن تنتقل قضية الاعجاز من مجال العدل ـ مجال الأفعال ـ إلى مجال التوحيد، ومفارقة الصفات الالهية لصفات البشر من كل جانب. وإذا كانت قدرة الله تعالى لا تغالبها قدرة البشر ولا تستطيع الوقوف ازاءها، فان «العجز» الذي يشير اليه النص في تحديه للعرب أن يأتوا بمثله كان عجزاً ناتجاً عن تدخل القدرة الالهية لمنع العرب من قبول التحدي ومن محاولته. وليس في هذا الرأي انكار للاعجاز، بل هو تفسير له خارج اطار علاقة النص بغيره من النصوص الأخرى. انه «العجز» البشري الذي سبَّبْته قدرة الله وليس «الاعجاز» أو التفوق القائم في بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى.

إن الدلالة على صدق النبي في نظر المعتزلة هي وقوع المعجز على يديه، يستوي في ذلك المعجز الأفعال الخارقة للعادة والطبيعة أو الأفعال العادية الطبيعية المقدورة للبشر إذا قارنها عجز البشر في الحال عن اتيان ما اعتادوه من الأفعال ولم يكن مستعصياً عليهم من قبل:

وأعلم أن من حق المعجز أن يكون واقعاً من الله تعالى حقيقة أو تقديراً، وأن يكون مما تُنْتَقَضُ به العادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، وأن يَتَعَذَّر على العباد فعل مثله في جنسه أو صفته، وأن يكون مختصاً بمن يدعي النبوة، على طريقة التصديق له. فما اختص بهذه الصفات وصفناه بأنه معجز من جهة الاصطلاح[1].

وإذا كان المعجز هو القدرة الالهية الخارقة التي تدخلت لتمنع العرب من الاتيان بمثله فالنص في ذاته ـ أي من حيث هو نص لغوي ـ كان مقدوراً للبشر الاتيانُ بمثله لو خُلِّيَ بينهم وبين قدراتهم العادية. لكن النظام لا يتوقف في تفسير الاعجاز عند مفهوم «الصرفة» الذي ركز عليه خصوم المعتزلة دائماً، بل هو يضيف إلى ذلك ما ورد في النص من الاخبار عن الغيوب وعن الأمور المستقبلة.

اعلم ـ علماء الله الخير ـ ان القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند إبراهيم من غير وجه، فأحدها بما فيه من الاخبار عن الغيوب مثل قوله: (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات لَيَسْتَخْلِفَنهم في الأرض) الآية، ومثل قوله (قل للمخلفين من الأعراب)

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس عشر: ص ٩٩.

الآية، ومثل قـوله (ألم. غلبت الـروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبـون) وقولـه (أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين) فما تمناه أحد منهم، ومثل قوله (فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم) الآية، ومثل إخباره، بما في نفوس القوم وبما سيقولونه. وهذا وما أشبـه في القرآن كثير، فالقـرآن عند ابـراهيم حجة على نبوة النبي ﷺ من هذه الوجـوه وما أشبههـا واياهـا عنى ﷺ بقولـه: (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله)[1].

وإذا كان القول بـالصرفة يـرد الاعجاز إلى صفـة القدرة الالهيـة، فان تفسـير الاعجاز باخبار القرآن عن الغيوب والأمور المستقبلة تفسير يـرده إلى «مضمون» النص. ولا شـك أن «مضمـون» النص من منظور المعـتزلة وغـيرهم من الفرق مضمـون يعـبر عن صفـة «العلم الالهي». من هذه الزاوية يكون تفسير الاعجاز استناداً إلى مضمون النص تفسيراً يفصل بين النص والنصـوص الأخـرى لا من حيث البنـاء اللغـوي والـتركيب، بـل من حيث طبيعـة «الرسالة» المتضمنة في النص. وتـظل العلاقـة بين النص والنصـوص الأخرى في مثـل هـذا التفسير علاقـة قائمـة على مجـرد الاشتراك في الشفـرة اللغويـة. ويكون الخـلاف بين المعـتزلة والاشاعرة حول قضايا قِدَم اللغة وحدوثهـا خلافـاً لا حول مضمـون النص بل حـول شفرة النص. لكن هذا الخلاف لم يكن مجـرد خلاف شكـلي على أيـة حال، فـالنـظر إلى اللغـة من منظور القدم والتوقيف الالهي يمكن أن يؤدي إلى عزل النص عـزلاً كامـلاً عن سياق الثقـافة التي ينتمي اليها، وهو الموقف الاشعري.

لقـد حاول المعـتزلة جـاهدين ربط النص بـالفهم الانساني وتقـريب الوحي من قـدرة الانسان على الشرح والتحليل. ويبدو أن فكرة «الاعجاز» بما تتضمنه من معنى المعجزة الذي أشرنا اليه فيما سبق كان يمكن لو سلموا بوجودها في بناء النص اللغـوي أن تؤدي إلى مفارقـة الـوحي ـ من حيث هو نص لغـوي ـ لقدرة الانسـان، وتؤدي من ثم إلى تحويـل الـوحي إلى نص «مغلق» مستعص عـلى الفهم والتحليل. لقـد كان التسليم بقـدرة الانسان عـلى الفعل وعلى فهم الوحي معاً هو الدافع وراء محاولة تفسـير «الاعجاز» من خـلال مفهوم «التـوحيد» ومن خـلال صفتي «القـدرة» و«العلم» بصفـة خـاصـة. إن «عجـز» البشر عن الاتيـان بمثـل الـوحي نابـع من تدخـل الهي سلبهم القدرة، ونـابع من «علم» بـالماضي والمستقبـل لا يتاح للإنسان.

لكن هذا الموقف الاعتزالي الذي عبر عنه النظام أصابه قدر من التـطور بعد ذلـك على يد القاضي عبد الجبار. وقد كان هـذا التطور أمـراً طبيعياً بسبب الجـدل المستمر بـين الفرق

(١) الخياط: الانتصار، ص ٢٨ ـ ٢٩.

حول قضايا النص بصفة عامة، وقضية الاعجاز بصفة خاصة.

٤ ـ الاعجاز في النص (التأليف)

يحاول الباقلاني أن يؤكد أن اعجاز القرآن كامن داخله، وأنه ليس اعجازاً نابعاً من تدخل خارجي لمنع العرب من الاتيان بمثله. وهو وان كان يعترف بأن الاخبار عن الغيوب وأمور المستقبل وجه من وجوه اعجاز النص فانه لا يفسر ظاهرة الاعجاز بناء على هذا المعيار وحده. ولو كان الاعجاز مردوداً إلى معجزة خارج النص أو مقصوراً على الانباء عن الغيوب وأمور المستقبل لتساوى النص هنا مع غيره من النصوص الدينية السابقة عليه كالتوراة والانجيل:

فان قيل: فهل تقولون بأن غير القرآن من كلام الله عزّ وجلّ معجز كالتوراة والانجيل والصحف؟ قيل: ليس شيء من ذلك بمعجز في النظم والتأليف وإن كان معجزاً كالقرآن فيما يتضمن من الإخبار بالغيوب. وإنما لم يكن معجزاً لأن الله تعالى لم يصفه بما وصف به القرآن ولأنا قد علمنا أنه لم يقع التحدي إليه كما وقع التحدي بالقرآن[1].

ولكن إذا كان اعجاز النص في نظمه وتأليفه فما هو هذا النظام أو التأليف الذي يخالف به غيره من النصوص؟ هنا يفرق الباقلاني بين النص القرآني والنصوص الاخرى من جانبين: الجانب الأول هو الشكل الخارجي العام، البناء الكلي أو «النوع» الأدبي إذا صح لنا استخدام هذا المصطلح. ومن المؤكد أن القرآن ليس شعراً، كما أنه لا يخضع لمعايير النثر المعتادة في الكلام العادي. ويحاول الباقلاني جاهداً كما سبقت الاشارة نفي السجع عنه. هذا الجانب العام الذي يفارق فيه القرآن غيره من النصوص هو جانب النظم والأسلوب. والمقصود بالنظم والأسلوب هنا الشكل الأدبي:

وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه واختلاف مذاهبه خارجٌ عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباينٌ للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد. وذلك أن الطُّرُق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم تنقسم إلى أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل موزون غير مسجع، ثم إلى ما يرسل ارسالاً فتطلب فيه الاصابة والافادة وافهام المعاني المعترضة على وجه بديع وترتيب لطيف وان لم يكن معتدلاً في وزنه، وذلك شبيه بجملة الكلام الذي لا يُتَعَمَّل ولا يُتَصَنَّع له. وقد

(١) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ٤٣ ـ ٤٤.

عملنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه ومباين لهذه الطرق... فهذا إذا تأمله المتأمل يتبين بخروجه عن أصناف كلامهم وأساليب خطابهم أنه خارج عن العادة وأنه معجز. وهذه خصوصيةٌ ترجع إلى جملة القرآن وتميُّزٌ حاصل في جميعه.[1]

ومما يرتبط بسمة «التغاير» العامة بين النص القرآني وغيره من النصوص خصيصة «الحجم» أو «الطول». فالقرآن على خلاف غيره من النصوص يتميز بطول غير مألوف في النصوص العربية. ولا يصح لنا هنا أن نعترض على الباقلاني قائلين ان صفة الطول ليست إلا محصلة للتنجيم الذي قارب بضعاً وعشرين عاماً تكوَّن النص خلالها، فالباقلاني الأشعري يؤمن بالوجود الأزلي السابق للنص بوصفه صفة قديمة ملازمة للذات الالهية، غير مستقلة عنها. ان التنجيم هنا يرتبط في تصوره بمحاكاة النص للكلام الالهي القديم، والاعجاز واقع في هذه «المحاكاة» التي تتميز بالتغاير عن النصوص الأخرى من حيث الشكل العام ومن حيث الطول.

ومنها أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة والتصرف البديع والمعاني اللطيفة والفوائد الغزيرة والحِكَم الكثيرة والتناسب في البلاغة والتشابه في البراعة على هذا الطول وعلى هذا القدر. وانما تنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة وألفاظ قليلة وإلى شاعرهم قصائد محصورة يقع فيها ما نبينه بعد هذا من الاختلال، ويعترضها ما نكشفه من الاختلاف ويقع فيها ما نبديه من التعمل والتكلف والتجوز والتعسف. وقد حصل القرآن على كثرته وطوله متناسباً في الفصاحة على ما وصفه الله تعالى به[2].

وإذا كان القرآن يمكن أن يشابه النصوص الأخرى من جوانب أخرى من حيث تضمنه لموضوعات مختلفة وأغراض متباينة كالوعظ والقصص والانذار والوعيد، وهو في هذا يمكن أن يشبه القصيدة من حيث بدؤها بالنسيب أو الوصف وتضمنها للاعتذار أو الهجاء أو المديح أو الفخر، فان الخصيصة الثانية التي تميز القرآن عن غيره من النصوص هي «النظم العجيب» أو «التأليف البديع» الذي لا يتفاوت ولا يختلف:

وفي ذلك معنى ثابت وهو أن عجيب نظمه وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين على ما يتصرف اليه من الوجوه التي يتصرف فيها من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج وحكم وأحكام واعذار وانذار ووعد ووعيد وتبشير وتخويف وأوصاف وتعليم أخلاق كريمة وشيم رفيعة وسير مأثورة وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها، ونجد كلام البليغ الكامل والشاعر المُفْلَّق

---

(١) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ٥١ ـ ٥٢.
(٢) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ٥٢ ـ ٥٣.

والخطيب المصقع يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور. . . ولـذلك ضرب المثـل بامـرىء القيس إذا ركب والنـابغـة إذا رهب، وبـزهـير إذا رغب. ومثـل ذلـك يختلف في الخـطب والرسائل وسائر أجناس الكلام[1].

الاعجـاز واقع اذن في القـرآن من حيث مغايـرته للنصـوص الأخـرى في «الجنس» أو «النوع»، فهو لا يندرج تحت الشعر أو النثر أو الخطب أو الرسائل أو السجع. وهو واقع ثانياً في طريقة تـأليفه ونـظمه بحيث لا نجـد تفاوتـاً في مستوى تـأليفه ونـظمه رغم طـوله وتعـدد موضوعاته وتباينها. وإذا اعترضنا عـلى الباقـلاني بأن هـذا الاعجاز مـردود إلى أن كلام الله ـ وهو صفته القديمة ـ لا يقدر عليه البشر، وأن الاعجاز انما وقع بهذه الصفـة القديمـة كان رده علينا:

لسنا نقول بأن الحروف قديمة، فكيف يصح التركيب عـلى الفاسـد ولا نقول أيضـاً ان وجه الاعجاز في نظام القرآن أنه حكاية عن الكلام القديم لأنه لو كان كذلك لكانت التوراة والانجيل وغيرهما من كتب الله عز وجل معجزات في النظم والتأليف وقد بينا أن اعجازها في غير ذلك. وكذلك كان يجب أن تكون كل كلمة مفردة معجزة بنفسهـا ومتفردهـا. وقد ثبت خلاف ذلك[2].

ولكن الباقلاني لا يحدد ما يقصـده «بالنـظم والتأليف» الـذي صار بـه القرآن معجـزاً تحديداً دقيقـاً، انه يعـدِّد أنواع البـديع في الشعـر والقرآن ثم ينتهي إلى أن وجـوه البديـع لا يستدل بها على الاعجاز:

لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل اليها بالتدرب والتعود والتصنع لها وذلك كالشعر الذي إذا عَرَفَ الانسان طريقه صح منه التعمـل له وأمكنـه نظمـه. والوجـوه التي نقول ان اعجاز القرآن يمكن أن يعلم منها فليس مما يقدر البشر على التصنُّع له والتوصل إليه بحال[3].

ويعدد أقسام البلاغة ويعطى أمثلة لها من القرآن والشعر، ثم ينتهي إلى أن:

هذه الأمور تنقسم فمنها ما يمكن الوقوع عليـه والتعمُّل لـه ويُدْرَك بـالتعلّم، فما كـان كذلك فلا سبيل إلى معـرفة اعجـاز القرآن بـه. وأما مـا لا سبيل اليـه بالتعلم والتعمـل من

(١) المصدر السابق: ص ٥٣ ـ ٥٤.
(٢) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ٧١ ـ ٧٢.
(٣) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ١٤٤.

البلاغات فذلك هو الذي يدل على اعجازه»[1].

ومن شأن ذلك كله أن يجعل معيار الاعجاز «العجز» بمعنى عدم امكانية الوصول إلى فهم سر «الاعجاز». وهنا لا يفرق الباقلاني بين «العجز» عن الاتيان بمثله ـ بمثل القرآن ـ وبين «العجز» عن فهم سر «الاعجاز». ورغم أنه يفرق على مستوى النصوص الأدبية بين الوعي النظري النقدي وبين القدرة على الابداع الأدبي، فانه في تحديده لمفهوم «النظم والتأليف» الذي به صار القرآن معجزاً يكاد يدخلنا في منطقة «اللاأدرية» وعدم التعليل. انه يحدد مرة أن:

الذي تحداهم به أن يأتوا بمثل الحروف التي هي نظم القرآن منظومة كنظمها متتابعة كتتابعها مطردة كاطرادها، ولم يتحدهم إلى أن يأتوا بمثل الكلام القديم الذي لا مثل له. وان كان كذلك فالتحدي واقع إلى أن يأتوا بمثل الحروف المنظومة التي هي عبارة عن كلام الله تعالى في نظمها وتأليفها وهي حكاية لكلام ودلالات عليه وأمارات له على أن يكونوا مستأنفين لذلك لا حاكين بما أتى به النبي ﷺ[2].

ولكن المعضلة الحقيقية في مفاهيم الباقلاني والأشاعرة على وجه العموم تكمن في هذه الثنائية بين الكلام الالهي القديم (المعنى النفسي) وبين العبارة عنه (القرآن). وإذا كان الباقلاني يحصر وجوه الاعجاز في القرآن، وهو العبارة الدالة على الكلام القديم، في مجرد نظمه وتأليفه، فانه كل ما يمكن أن يماثل القرآن ـ من حيث النظم والتأليف ـ يظل تقليداً للشكل الخارجي. ولا شك أن هذا التقليد للشكل الخارجي هو ما سعى اليه مسيلمة الكذاب من أقواله التي يوردها الباقلاني ثم يورد أقوال سجاح بنت الحارث ويسفههما معاً على أساس أن كلامهما لا يماثل كلام الألوهية[3]. ان تركيز الباقلاني على مفهوم الكلام الالهي ـ القرآن ـ بوصفه تعبيراً عن الصفة القديمة قد أدى به إلى القول باستحالة وجود أي قدر من التشابه بين كلام الله وكلام البشر، فنظم القرآن «جنس مميز وأسلوب متخصص وقبيل من النظير متخلص»[4] والعقول «تتيه في جهته وتحار في بحره وتضل دون وصفه»[5] «وهو أدق من السحر وأهول من البحر وأعجب من الشعر»[6] «ونظم القرآن عال عن أن يعلق به الوهم أو يسمو اليه الفكر أو يطمع فيه طامع أو يطلبه طالب»[7] «وهيهات أن يكون المطموع فيه كالمأيوس منه وأن يكون الليل كالنهار والباطل كالحق وكلام رب العالمين ككلام البشر»[8] «وقد قال النبي ﷺ: فضل كلام الله على سائر الكلام كافضل الله على خلقه»[9].

---

(١) المصدر السابق: الجزء الثاني، ص ١٦٩.

(٢) اعجاز القرآن: الجزء الثاني، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٣) المصدر السابق: ص ٩.

(٤) ـ (٩) اعجاز القرآن: الجزء الثاني، ص ١١، ٤٨، ٤٩، ١٣٦، ١٤٠، ١٤١ على الترتيب.

ومن شأن هذا التصور أن يؤدي إلى عجز في التحليل ووقوع في الخطابية من نمط قـوله مثلاً:

ثم تأمل قوله:(وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذاهم مظلمون والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم، والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم). هل تجد كل لفظة وهل تعلم كل كلمة تستقل بالاشتمال على نهايـة البديـع وتتضمن شرط القول البليـغ؟ فاذا كانت الآية تنتظم من البديع وتتألف من البلاغات فكيف لا تفوت حد المعهود ولا تجوز شأو المألوف؟ وكيف لا تحوز قصب السبق ولا تتعالى عن كلام الخلق؟[1].

وقد تصور الباقلاني أن توجهه بالهدم على قصائد امرىء القيس والبحتري من شأنه أن يثبت له دعوى «الاعجاز» ومفارقة القرآن لكلام البشر، ولكنه لم يدرك أن «مفارقة» الاعجاز لا بد أن تستند إلى قوانين يمكن للبشر فهمها حتى تثبت دلالة النص على نبوة النبي، ويثبت من ثم صدق الوحي. ولذلك يكاد الباقلاني يرتد بقضية الاعجاز كلها ـ دون أن يدري ـ إلى «العجز» الذي صاحب التحدي، وهو مفهوم لا يكاد يختلف كثيراً عن مفهوم «الصرفة». ان الاعتماد هنا في اثبات «الاعجاز» لا يستنـد إلى تحليل لغـوي لبناء النص، ولكنـه يعتمد عـلى اثبات «حقيقة» أن العرب أهل اللسـان والفصاحـة عجزوا عن الاتيـان بمثله. وهذا الـدليل الخارجي ـ دليل العجـز ـ يظل دليـلاً مستمراً في العصـور التاليـة، لأن العرب الـذين كانـوا معاصرين لتشكيل النص ونزول الوحي كانوا أقدر على الاتيان بمثله بحكم تفوقهم الـذي لا وجود له في العصور التالية. ان القرآن ـ في ظل هذا الفهم ـ معجـز لأن العرب عجـزوا عن الاتيان بمثله في الماضي، وهو معجز لأن الأجيال التاليـة حتى الآن أشد عجـزاً بحكم ضعف «الابداع» مع تأخر العصور: ـ

إذا علمنا أن أهل ذلك العصر كانوا عاجزين عن الإتيان بمثله فمن بعـدهم أعجز لأن فصاحة أولئك في وجوه ما كانوا يتفننون فيه من القول مما لا يزيد عليه فصاحة من بعـدهم. وأحسن أحوالهم أن يقاربوهم أو يساووهم، فأما أن يتقدموهم ويسبقوهم فلا. ومنهـا أنا قـد علمنا عجز أهل سائر الأعصار كعلمنـا بعجز أهـل العصر الأول، والطريق في العلم بكـل واحد من الأمرين طريق واحد لأن التحدي في الشكل على جهة واحـدة والتنافـر في الطبـاع على حد والتكلف على منهاج لا يختلف[2].

---

(١) المصدر السابق: ص ٥٦، وانظر أيضاً قوله ص ٦٥ «وهذه ثلاث كلمات كل كلمة منها أعز من الكبريت الأحمر».
(٢) اعجاز القرآن: الجزء الثاني: ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

٥ ـ الاعجاز في لغة النص (النظم)

لقد كان على مفهوم «النظم والتأليف» تفسيراً للاعجاز أن ينتظر عبد القاهر الجرجاني ليصوغه صياغته النهائية في التراث. وإذا كنا قد ناقشنا هذا المفهوم عند عبد القاهر في مكان آخر[1] فاننا نكتفي هنا بالاشارة إلى أن صياغة هذا المفهوم تمت على يد المعتزلة الذين لم يفرقوا هذه التفرقة الحادة بين الكلام الالهي والكلام الانساني. لقد حرص المعتزلة على فتح معبر وجسر بين الكلام الالهي والعقل الانساني، ولذلك أصروا على أن اللغة نتاج بشري، وعلى مواضعاتها وطرائقها نزل الكلام الالهي. وكان من الطبيعي بعد ذلك كله أن يكون تحديدهم للاعجاز قائماً على أساس اكتشاف قوانين عامة يمكن للعقل البشري تقبلها والتسليم بها.

وقد ذهب أبو هاشم الجبائي إلى أن القرآن ليس معجزاً لاختلافه من حيث الشكل أو النوع أو الجنس عن النصوص الأخرى في الثقافة، لأن تغاير الشكل لا يعني تفوقاً أو امتيازاً. إن الفصاحة ـ التي هي سر الاعجاز عند أبي هاشم ـ ظاهرة يمكن تلمسها في التركيب اللغوي سواء كان هذا التركيب في الشعر أم في الخطابة أم في الرسائل. ولا بد من حسن المعنى وجزالة اللفظ معاً لاعتبار النص فصيحاً: ـ

قال شيخنا «أبو هاشم»: انما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه، وحسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين، لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحاً، فاذن يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين. وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة. وقد يكون النظم واحداً وتقع المزية في الفصاحة فالمعتبر ما ذكرناه، لأنه الذي يتبين في كل نظم وكل طريقة[2].

لكن القاضي عبد الجبار لا يكتفي بالوقوف عند حدود هذا التعريف العام للفصاحة والذي يحصرها في حسن المعنى وجزالة اللفظ بصرف النظر عن «الشكل» أو «النوع»، بل يتقدم خطوات هامة في سبيل تحديد الخصائص الفارقة بين النصوص. وإذا كان اشتراط حسن المعنى في مفهوم «الفصاحة» يمكن أن يؤدي إلى القول بأن فصاحة القرآن ترتد ـ في جانب منها ـ إلى «المعاني» التي لا يقدر البشر على الاتيان بمثلها فان القاضي عبد الجبار يستبعد هذا الجانب من مفهوم الفصاحة: ـ

---

(١) انظر: مفهوم النظم عند عبد القاهر، قراءة في ضوء الأسلوبية.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، ص ١٩٧.

إن المعاني وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية، وان كانت تظهر في الكلام لأجلها. ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفقاً؛ وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبرّ عنه في الفصاحة أدون، فهو لا بد من اعتباره، وان كانت المزية تظهر بغيره. على أنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فاذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها[1].

وعلينا هنا أن نفهم ما يقصده عبد الجبار بالمعاني على أساس أنها «الأغراض» العامة والأفكار كما قال عبد القاهر بعد ذلك. من هنا يحرص القاضي على جعل المزية والفصاحة في «الألفاظ». ولا يقصد عبد الجبار بالألفاظ المفردات اللغوية فالفصاحة عنده ترتبط بالتركيب، أو بالضم على طريقة مخصوصة:

اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وانما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة[2].

وإذا كان للألفاظ جهات شتى من حيث علاقتها بالعالم الذي تشير اليه (المواضعة)، ومن حيث علاقتها ببعضها البعض في التركيب اللغوي، فان القاضي عبد الجبار يستبعد «المواضعة» من أن يكون لها دخل في الفصاحة أو في تحديد مزية الكلام. ان المواضعة لا دخل لها في تحديد خصائص الكلام من حيث هو كلام، فالكلام كله ـ فصيحاً كان أم غير فصيح ـ ينتمي إلى مجال اللغة، وهي كلها تعتمد على «المواضعة». وانما تكون المزية في التأليف والتركيب، أي نظم الكلام على طريقة مخصوصة. ويحدد القاضي عبد الجبار مفهومه للتأليف والنظم على النحو التالي: ـ

فالذي به تظهر المزية ليس إلا الابدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخر، الذي يختص الموقع، أو الحركات التي تختص الاعراب، فبذلك تقع المباينة. ولا بد في الكلامَيْن اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون انما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه. ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في موضع أفصح منها إذا استعملت في غيره وكذلك فيها إذا تغيرت حركاتها. وكذلك القول في جملة من الكلام فيكون هذا الباب داخلاً فيما ذكرناه من موقع الكلام لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى، وقد يظهر بتغير الموضع، وبالتقديم والتأخير[3].

---

(١) المصدر السابق: ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.
(٢) المصدر السابق: ص ١٩٩.
(٣) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، ص ٢٠٠.

إن عبد الجبار يحدد الفصاحة من خلال ثلاثة أبعاد في التركيب اللغوي هي: الابدال الذي به تختص الكلمات. والمقصود بالابدال اختيار كلمة معينة من بين كلمات أخرى يمكن أن تصلح للاستخدام في السياق الخاص. والبعد الثاني هو «الموقع» الذي يختص بالتقديم والتأخير، والبعد الثالث هو «الاعراب» الذي يختص بالموقع النحوي للكلمة في عبارة بعينها. ولا شك أن تفرقة عبد الجبار بين «الموقع» و«الاعراب» تفرقة هامة هنا من حيث أن للموقع دلالة مغايرة لدلالة «الاعراب» وان كان كلاهما يقع على مستوى العلاقات السياقية. وإذا كان المقصود «بالابدال» الذي تختص به الكلمات مستوى العلاقات الدلالية أمكن لنا القول ان القاضي عبد الجبار قد وضع بذلك الأساس المكين الذي بنى عليه عبد القاهر نظريته في النظم. وليس تفسيرنا «للابدال» عند عبد الجبار قائماً على التخمين، فهو يشير إلى هذا البعد أحياناً باسم المواضعة التي تتناول الضم وذلك حين يقول: ـ

ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالاعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه اما أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة(١).

ومن المؤكد أن «المواضعة التي تتناول الضم» هنا والتي يضعها القاضي جنباً إلى جنب مع «الاعراب» و«الموقع» ليست المواضعة اللغوية، أي المواضعة بوصفها علاقة بين الألفاظ وما تشير اليه، ذلك أن المواضعة بهذا المعنى لا مدخل لها في الفصاحة على الاطلاق:

لأن ما يبلغ من الكلام في الفصاحة النهاية لا يخرج عن أن يكون من جملة اللغة، كما أن ما دونه لا يخرج عن أن يكون من جملتها، وانما تتبين زيادة الفصاحة لا بتغير المواضعة، لكن بالوجوه التي ذكرناها(٢).

إن حصر الفصاحة في الوجوه الثلاثة السابقة ليس إلا محاولة من جانب المعتزلة لحصر الاعجاز في قوانين يمكن اكتشافها والعلم بها. وهذه القوانين قوانين لغوية يشارك فيها النص غيره من النصوص من جهة ولكنه يتفوق عليها في استثمار نفس القوانين من جهة أخرى. ومن شأن هذا الحصر أن يؤدي إلى نتيجتين انتهى اليهما كل من القاضي عبد الجبار وعبد القاهر فعلاً. أما النتيجة الأولى فهي استبعاد التفسيرات الجزئية للاعجاز التي تحصره مرة في البلاغة ومرة في البديع وتقع في دائرة التفرقة بين أجزاء النص التي يكون فيها الاعجاز لائحاً

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: الجزء السادس عشر ص ١٩٩.
(٢) المصدر السابق: ص ٢٠١.

بينا وبين الأجزاء الأخرى التي لا يتضح فيها الاعجاز. وقد وقع الباقلاني في هذه الدائرة، فنراه مرة يقول:

إن الشاعر المفلّق إذا جاء إلى الزهد قَصرَّ، والأديب إذا تكلم في بيان الأحكام وذكر الحلال والحرام لم يكن كلامه على حسب كلامه في غيره. ونظم القرآن لا يتفاوت في شيء ولا يتباين في أمر ولا يختلف في حال، بل له المثل الأعلى والفضل الأسنى[1].

ولكن هذا التأكيد لا يلبث أن يتبدد عند محاولة اكتشاف اعجاز آيات الأحكام استناداً إلى مفاهيم البديع والبلاغة، ولذلك يتراجع الباقلاني عن تأكيده السابق فيرى: ـ

إن قوله: «حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم» إلى آخر الآية ليس من القبيل الذي يمكن اظهار البراعة فيه وإبانة الفصاحة، وذاك يجري عندنا مجرى ما يُحْتَاج إلى ذكره من الأسماء والألقاب، فلا يمكن اظهار البلاغة فيه، فطلبها في نحو هذا ضرب من الجهالة، بل الذي يعتبر في نحو ذلك تنزيل الخطاب وظهور الحكمة في الترتيب والمعنى[2].

لذلك يحرص القاضي عبد الجبار على جعل الفصاحة في قوانين لغوية تعم الكلام كله بصرف النظر عن الموضوع أو الغرض (المعنى) وبصرف النظر عن الشكل أو النوع أو الجنس. لذلك نراه يؤكد أن هذه القوانين التي تفسر الفصاحة ومن ثم الاعجاز لا تتعلق بكون الكلام حقيقة أو بكونه مجازاً.

ولا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة والمجاز، بل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة لأنه كالاستدلال في اللغة، والغالب أنه يزيد على المواضعة السابقة، ولأنه مواضعة تختص فلا تفارق المواضعة العامة، فلا يمتنع أن يكون كالحقيقة وأزيد[3].

ويرتبط بهذه النتيجة حل مشكلة تحديد مقدار «المعجز» من القرآن، فالاعجاز قد يقع في الجملة الواحدة وقوعه في الكثرة من الجمل، قد يقع في الآية القصيرة وقوعه في الآية الطويلة، طالما أن تلك القوانين اللغوية التي تفسر الفصاحة والاعجاز قوانين لها فعاليتها في الجملة الواحدة، وفي النص الطويل على السواء. وهذا ما أشار اليه عبد الجبار في نص سابق حين قال: ـ

---

(١) اعجاز القرآن: الجزء الثاني، ص ٧٥.

(٢) اعجاز القرآن: الجزء الثاني، ص ٨٧. وهي فكرة سيلح عليها الغزالي بعد ذلك وسنناقشها في الباب الثالث.

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل: الجزء السادس عشر، ص ٢٠٠.

وكذلك القول في جملة من الكلام، فيكون هذا الباب داخلاً فيما ذكرناه من موقع الكلام لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى وقد يظهر بتغير الموضع، وبالتقديم والتأخير[1].

والنتيجة الثانية التي ينتهي اليها قَصْرُ مفهوم الفصاحة على قوانين اللغة استبعادُ مفهوم «الايقاع» من تحديد خصائص الكلام. والسبب وراء ذلك أن مفهوم «الوزن» قد ارتبط ارتباطاً شديداً بالشعر في مفاهيم الثقافة. ولما كانت المغايرة بين «القرآن» و«الشعر» مغايرة هامة وضروية كان سعي القدماء لاستبعاد هذا البعد من مفهوم الفصاحة ومن مفهوم الاعجاز كذلك.

فأما حسن النغم وعذوبة القول فمِمّا يزيد الكلام حسناً على السمع، لا أنه يوجد فضلاً في الفصاحة، لأن الذي تتبين به المزية في ذلك يحصل فيه وفي حكايته على سواء، ويحصل في المكتوب منه على حسب حصوله في المسموع[2].

ولم يتنبه القدماء إلى أن «حسن النغم» ليس إلا خصيصة لغوية ترتبط بالقدرة على استخدام البعد الصوتي للغة استخداماً خاصاً في تناغم مع قوانين اللغة التي حصروا الفصاحة فيها. ولم يتنبهوا كذلك إلى أن «الايقاع» سمة من سمات النصوص الممتازة في الثقافة لا تختلف كثيراً في النثر عنها في الشعر. إن لغة القرآن من هذه الزاوية لغة لها ايقاعها الذي يميزها داخل اطار النظام اللغوي العربي، ولا شك أنها اكتسبت هذا الايقاع من الطبيعة الشفاهية للنص سواء في مرحلة تشكله أم في ما تلا ذلك من مراحل في تاريخ الثقافة حتى الآن، فالنص حتى الآن ما زال يُتْلى بتنغيم خاص وطبقاً لقوانين أدائية معينة معروفة في علم «التجويد والقراءات».

لقد كان حرص القدماء على التمييز بين القرآن والشعر أحدَ الأسباب دون شك وراء استبعاد «الايقاع» من خصائص الفصاحة ومن ثم من خصائص الاعجاز. لكن السبب الأهم فيما نظن هو محاولة المعتزلة ايجاد «معيار» للفصاحة يختص بالكلام كله ويركز على قوانين يمكن للعقل الانساني استيعابها وفهمها وتطبيقها على النصوص، وقد كان ذلك كله أمام عبد القاهر الأشعري فأفاد منه لا في تفسير الاعجاز فقط بل في تفسير خصائص النصوص الممتازة بشكل عام.

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: الجزء السادس عشر، ص ٢٠٠

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر ص ٢٠٠.

الفصـل الثـاني

المناسبة بين الآيات والسور

إذا كان علم «أسباب النزول» يربط الآية أو المجموعة من الآيات بسياقها التاريخي، فان علم المناسبة بين الآيات والسور يتجاوز الترتيب التاريخي لأجزاء النص ليبحث في أوجه الترابط بين الآيات والسور في الترتيب الحالي للنص وهو ما يطلق عليه «ترتيب التلاوة» في مقابل «ترتيب التنزيل». وإذا كان فهم علماء القرآن قد انتهى إلى أن ترتيب الآيات داخل السورة ترتيب «توقيفي» فانهم اختلفوا في ترتيب السور داخل المصحف، هل هو توقيفي أم توفيقي[1] ولكن العلماء المتأخرين يميلون إلى جعل ترتيب السور داخل المصحف توقيفي أيضاً، وذلك لاتساق هذا الفهم مع تصور الوجود الأزلي السابق للنص في اللوح المحفوظ. إن الفارق بين ترتيب «التنزيل» وبين ترتيب «التلاوة» فارق في النظم والتأليف يمكن أن يجعل الكشف عن «المناسبة» بين الآيات داخل السورة الواحدة، وبين السور المختلفة كشفاً عن وجه آخر من وجوه الاعجاز:

فالمصحف كالصحف الكريمة على وفق ما في الكتاب المكنون مرتبة سوره كلها وآياته بالتوقيف. وحافظ القرآن العظيم لو اسْتُفْتِيَ في أحكام متعددة أو ناظر فيها، أو أملاها لذكر آية كل حكم على ما سئل. وإذا رجع إلى التلاوة لم يقل كما أفتى، ولا كما نزل مفرقاً، بل كما أنزل جملة إلى بيت العزة. ومن المعجز البين أسلوبه ونظمه الباهر، فانه (كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير). وقال: والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها أو مستقلة. ثم المستقلة، ما وجه مناسبتها لما قبلها، ففي ذلك علم جم، وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له»[2].

من هذه الزاوية يرتبط علم «المناسبة» بقضية الاعجاز من حيث هي في حقيقتها بحث

(١) انظر هذا الخلاف في السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٦٠ - ٦٣.
والزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٥٦ - ٢٦٢.
(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٧.

في آليات النص الخاصة التي تميزه عن غيره من النصوص داخل الثقافة. إن الفارق بين علم «المناسبة» وعلم «أسباب النزول» فارق بين درس علاقات النص في صورتها الأخيرة النهائية، وبين درس أجزاء النص من حيث علاقاتها بالظروف الخارجية، أو بالسياق الخارجي لتكون النص وتشكله. انه بعبارة أخرى فارق بين البحث عن جماليات النص وبين البحث عن دلالة النص على الوقائع الخارجية. من هنا نفهم اصرار القدماء على أن علم أسباب النزول علم «تاريخي» في حين أن علم المناسبة علم «أسلوبي» بمعنى أنه يهتم بأساليب الارتباط بين الآيات والسور:

واعلم أن المناسبة علم شريف تحزر به العقول، ويعرف به قدر القائل فيما يقول. والمناسبة في اللغة: المقاربة، وفلان يناسب فلاناً، أي يقرب منه ويشاكله. ومنه النسيب الذي هو القريب المتصل، كالأخوين وابن العم ونحوه، وان كانا متناسبين بمعنى رابط بينهما، وهو القرابة. ومنه المناسبة في العلة في باب القياس: الوصف المقارب للحكم لأنه إذا حصلت مقاربته له ظن عند وجود ذلك الوصف وجود الحكم، ولهذا قيل: المناسبة أمر معقول، إذا عرض على العقول تلقته بالقبول. وكذلك المناسبة في فواتح الآي وخواتمها، ومرجعها - والله أعلم - إلى معنى ما رابط بينهما: عام أو خاص، عقلي أو حسي أو خيالي، وغير ذلك من أنواع العلاقات. أو التلازم الذهني كالسبب والمسبب، والعلة والمعلول، والنظيرين، والضدين ونحوه. أو التلازم الخارجي كالمرتب على ترتيب الوجود الواقع في باب الخبر. وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذاً بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط، ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء[1].

إن «المناسبة» بين الآيات والسور تقوم على أساس أن النص وحدة بنائية مترابطة الأجزاء. ومهمة المفسر محاولة اكتشاف هذه العلاقات أو «المناسبات» الرابطة بين الآية والآية من جهة، وبين السورة والسورة من جهة أخرى. وبديهي أن اكتشاف هذه العلاقات يعتمد على قدرة المفسر وعلى نفاذ بصيرته في اقتحام آفاق النص. إن المناسبة قد تكون عامة وقد تكون خاصة، قد تكون عقلية ذهنية أو حسية أو خيالية، وقد تعتمد العلاقات على التلازم سواء كان تلازماً ذهنياً أم حسياً خارجياً. ومعنى ذلك أن «العلاقات» و«المناسبات» احتمالات ممكنة على المفسر أن يحاول اكتشافها وتحديدها في كل جزء من أجزاء النص. إن اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه بيان علاقات مستقرة كائنة ثابتة في النص، بل معناه

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٥ - ٣٦.

تأسيس علاقة بين عقل المفسر وبين النص، من خلالها يتم اكتشاف علاقـات أجزاء النص. من هنا قد يعتمد مفسر على بعض معطيات النص ليكتشف من خلالها علاقات خاصة، بينما يعتمد مفسر آخر على معطيات أخرى فيكشف عن نمط آخر من العلاقات. ان العلاقـات أو «المناسبات» بين أجزاء النص ليست في حقيقتهـا إلا وجهاً آخـر للعلاقـة بين عقـل المفسر أو القارىء وبين معطيات النص. أو لنقل بعبارة أخرى ان المفسر يكتشف جدليـة أجزاء النص من خلال جدله هو مع النص. ولعل ذلـك هو الـذي دعا بعض العلماء إلى الاعـتراض على علم «المنـاسبة»، وذلـك انطلاقـاً من البعد «التـاريخي» للنص وهو بعـد ارتباط الآيـة بسبب خاص:

وقال الشيخ عـز الدين بن عبـد السلام: المنـاسبة علم حسن ولكن يشـترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر مُتَّحِدٍ مرتبط أوله بآخره. فان وقع على أسباب مختلفة لم يشـترط فيه ارتباط أحدهما بـالآخر. قـال: ومن ربط ذلك فهـو متكلف بما لا يقـدر عليه إلا بـرباط ركيك يصان عنه حسن الحديث فضلاً عن أحسنه، فان القرآن نزل في نَيِّف وعشرين سنة في أحكام مختلفة ولأسبـاب مختلفة، ومـا كان كـذلك لا يتـأتى ربط بعضه ببعض، مـع اختلاف العلل والأسباب، كتصرف الملوك والحكام والمفتـين، وتصرف الانسان نفسـه بأمـور متوافقـة ومتخـالفة ومتضـادة. وليس لأحـد أن يـطلب ربط بعض تلك التصرفـات مـع بعض، مـع اختلافها في نفسها، واختلاف أوقاتها(1).

وقـد وهم عز الـدين بن عبد السـلام كما يقـول القدمـاء لا لأن القـرآن «عـلى حسب الحكمة ترتيباً» فحسب، بل لأنه خلط بين التصرف العـام وبين التصرف اللغـوي. ان للغة آلياتها الخاصة التي بها تمثل الواقع، فهي لا تمثل الوقـائع تمثيـلاً حرفيـاً بل تصـوغها صيـاغة رمزية وفق آليـات وقوانـين خاصـة. من هنا قـد تكون العـلاقات بـين «الوقـائع» الخـارجية مفتقدة، ولكن اللغة تصوغ هذه «الـوقائـع» في علاقـات لغويـة. والنص القرآني وان كـانت أجزاؤه تعبيرات عن وقائع متفرقة نص لغوي له قدرة على تنمية وابداع علاقات خـاصة بـين الأجزاء، وهي العلاقات أو المناسبات التي يبحث فيها هـذا العلم. إن الوقـائع الخـارجية في النص القرآني يمكن أن تتماثل مع «الأغـراض» المتعددة أو «المـوضوعـات» الخارجيـة المختلفة للقصيدة الجاهلية. وإذا كانت هذه الأغراض والموضوعـات لم تمنع كـون القصيـدة «وحـدة» من العلاقات التي يتحتم أن يكشفها الناقد أو القارىء، فان «وحدة» النص القـرآني بوصفـه «بناء مترابط الأجزاء» ـ على حد تعبير القدماء ـ هي الغاية التي يبحث عنها «علم المناسبة».

---

(1) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول ص ٣٧.

١ ـ المناسبة بين السور

كان من الطبيعي وقد انطلق العلماء إلى البحث في «المناسبة» بين السور والآيات من منطلق التساؤل عن الحكمة في جعل آية إلى جنب آية وفي جعل سورة إلى جنب السورة أن يحاولوا ايجاد روابط عامة بين السور من حيث المضمون أولاً. وكان من الضروري أن تحتل سورة «الفاتحة» مكانة خاصة من حيث انها تمثل المدخل الأساسي للنص كما يتبين من اسمها «الفاتحة» أو «أم الكتاب». إن الفاتحة لا بد اذن أن تتضمن ـ ولو على سبيل الاشارة ـ كل أقسام القرآن. انها بمثابة الافتتاحية، أو الحركة الأولى في القصيدة السيمفونية، لا بد أن تومىء إلى باقي الحركات. وعلى ذلك يمكن حصر علوم القرآن في ثلاثة أقسام، تشير سورة الفاتحة إلى كل قسم منها على سبيل التمهيد والافتتاح، وبذلك تكتسب مكانتها بوصفها «أم الكتاب»:

أم علوم القرآن ثلاثة أقسام: توحيد وتذكير وأحكام، فالتوحيد تدخل فيه معرفة المخلوقات ومعرفة الخالق بأسمائه وصفاته وأفعاله. والتذكير ومنه الوعد والوعيد والجنة والنار وتصفية الظاهر والباطن. والأحكام ومنها التكاليف وتبيين المنافع والمضار، والأمر والنهي والندب.. ولهذا المعنى صارت فاتحة الكتاب أم الكتاب، لأنه فيها الأقسام الثلاثة: فأما التوحيد فمن أولها إلى قوله: «يوم الدين»، وأما الأحكام فـ «إياك نعبد واياك نستعين» وأما التذكير فمن قوله «اهدنا» إلى آخرها، فصارت بهذا أمّاً لأنه يتفرع عنها كل نبت[١].

وإذا كان انحصار أقسام القرآن في هذه العلوم الثلاثة ـ التوحيد والتذكير والأحكام ـ قد أدى إلى كشف العلاقات بين الفاتحة والقرآن كله، فانه يفسر أيضاً ما قيل عن سورة الاخلاص من أنها تعدل «ثلث» القرآن:

لذلك قيل في معنى قوله ﷺ «قل هو الله أحد» تعدل ثلث القرآن، يعني في الأجر، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. وقيل ثلثه في المعنى. لأن القرآن ثلاثة أقسام كما ذكرنا. وهذه السورة اشتملت على التوحيد[٢].

ولكن علينا أن نلاحظ أن هذه العلاقات العامة ليست بديلاً عن العلاقات الخاصة التي توجد بين السورة ـ سورة الفاتحة ـ وبين السورة التالية لها وهي سورة البقرة. والعلاقة الخاصة أقرب إلى أن تكون علاقة أسلوبية لغوية في حين تكون العلاقات العامة علاقات في المضمون والمحتوى. هذه العلاقة الأسلوبية اللغوية تتمثل في أن سورة «الفاتحة» تنتهي

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧.
(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧.

بالدعـاء: «اهدنـا الصراط المستقيم. صراط الذين انعمت عليهم غـير المغضوب عليهم ولا الضالين». وهذا الدعاء يجد الاجابة عليه في أول سورة «البقرة» «ألم. ذلك الكتـاب لا ريب فيه هدى للمتقين». ويكون النص على ذلك متصلاً.

كـأنهم لما سـألوا الهـداية إلى الصراط المستقيم قيـل لهم: ذلك الصراط الـذي سـألتم الهداية اليه هو الكتاب[1].

وإذا كان الارتباط بين سورة الفاتحة وسـورة البقرة ارتبـاطاً أسلوبيـاً فان العـلاقة بـين سورة البقرة وسورة آل عمران أشبه بالعلاقة بـين «الدليـل» و«شبهات الـدليل» من حيث ان سورة البقرة «بمنزلة اقامة الدليل على الحكم» وذلك لأنها «تضمنت قواعد الـدين» أما سـورة آل عمران «بمنزلة الجواب عن شبهات الخصوم».

ولهذا قرن فيها ذكر المتشابه منها بظهور الحجة والبيان فانـه نزل أولهـا في آخر الأمـر لما قدم وفد نجران النصارى وآخرها يتعلق بيوم أُحُد: والنصارى تمسكوا بالمتشابه فأجيبـوا عن شُبَهِهم بالبيان. ويوم أُحُد تمسك الكفار بالقتال فقوبلوا بالبيـان. وبه يُعْلم الجـواب لمن تتبع المتشابه من القول والفعل. وأوجب الحج في آل عمران، وأمـا في البقرة فـذكر أنـه مشروع وأمر بتمامه بعد الشروع فيه ولهذا ذكر البيت والصفا والمروة[2].

وإذا كان هذا الترابط بين «البقـرة» و«آل عمران» تـرابطاً يعتمـد على نـوع من التأويـل يكاد يقصر محتوى سـورة «آل عمران» عـلى الآية السـابعة منهـا، فان علينـا أن نلاحظ كيف اعتمـد المفسر في هذا التـأويل عـلى «سبب النزول» أولا، ثم كيف أعـاد تفسير آخـر السورة اعتماداً على سبب نزوله أيضاً ـ موقعة أحد ـ ليربطه بمفهوم «التشابـة» وقد أدى هـذا التأويـل إلى اختصـار محتوى سـورة «آل عمران» في «الجـواب على شبهـات الخصـوم» وذلـك لتكـون مكملة لسورة البقرة المتضمنة «اقامة الدليل على الحكم». وإذا تساءلنا: مـا هو الحكم الـذي تتضمن سـورة البقـرة «اقـامـة الـدليـل» عليـه، وتتضمن سـورة «آل عمـران» الجـواب عن «شبهـات» الخصوم عليـه؟ كان جـواب المفسر القديم ان الحكم هـو المتضمن في سورة الفـاتحة ويشتمل على:

الإقـرار بالـربوبيـة، والالتجـاء اليـه في دين الاسـلام، والصيـانـة عن دين اليهـوديـة والنصرانية[3].

---

(1) المصدر السابق: ص ٣٨.
(2) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٦١.
(3) المصدر السابق: ص ٢٦٠.

ومعنى ذلك أن الأحكام التي تدل عليها سورة الفاتحة، تتضمن سورة البقرة «الدليل» عليها وتتضمن سورة آل عمران «الجواب على شبهات الخصوم» الخاصة بهذا الدليل. ولما كانت شبهات الخصوم على الدليل الاسلامي تأتي من جانب اليهود أو من جانب النصارى، فقد كان من الطبيعي أن تسبق سورة البقرة سورة آل عمران، بحكم اسبقية علاقة الاسلام باليهود من جهة بحكم التجاور المكاني، وبحكم اسبقية التوراة للانجيل من جهة أخرى من الناحية التاريخية:

وكان خطاب النصارى في آل عمران أكثر، كما أن خطاب اليهود في البقرة أكثر، لأن التوراة أصل والانجيل فرع لها، والنبي ﷺ لما هاجر إلى المدينة دعا اليهود وجاهدهم، وكان جهاده للنصارى في آخر الأمر، كما كان دعاؤه لأهل الشرك قبل أهل الكتاب. ولهذا كانت السور المكية فيها الدين الذي اتفق عليه الأنبياء، فخوطب بها جميع الناس، والسور المدنية فيها خطاب من أقر بالأنبياء من أهل الكتاب، فخوطبوا يا أهل الكتاب، يا بني اسرائيل[1].

ومن الطبيعي بعد ذلك كله أن تكون سورتا «النساء» و«المائدة» متضمنتين لتفاصيل الأحكام والشرائع، حيث تتضمن السورة الأولى أحكام العلاقات الاجتماعية بين البشر، بينما تتضمن السورة الثانية أحكام العلاقات التجارية والاقتصادية. وإذا كانت الأحكام التشريعية ـ سواء على مستوى العلاقات الاجتماعية أو على مستوى العلاقات الاقتصادية ـ مجرد وسائل لغايات ومقاصد أخرى هي حماية المجتمع والحفاظ على سلامته، فان هذه المقاصد تتكفل بها سورتا الأنعام والأعراف. وبذلك يكون ترتيب السور داخل المصحف قائماً على أساس البدء بالكليات التي تصوغها أولا سورة الفاتحة، ثم تتكفل سورة البقرة بالكشف عن الأحكام. وعلى حين تمثل سورة آل عمران «الجواب على شبهات الخصوم» الخاصة بهذه الأحكام، تكون سورتا النساء والمائدة بمثابة تفصيل تشريعي للحدود في مجال العلاقات، ثم تتكفل السورتان التاليتان ببيان مقاصد الشريعة وغاياتها من هذه الأحكام التفصيلية.

وأما سورة النساء فتتضمن جميع أحكام الأسباب التي بين الناس، وهي نوعان: مخلوقة لله تعالى، ومقدورة لهم، كالنسب والصهر، ولهذا افتتحها الله بقوله: (ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها) ثم قال: (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام)، وبيّن الذين يتعاهدون ويتعاقدون فيما بينهم، وما تعلق بذلك من أحكام الأموال والفروج والمواريث. ومنها العهود التي حصلت بالرسالة، والتي أخذها الله على الرسل.

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٦١.

وأما المائدة فسورة العقود وبهن تمام الشرائع، قالوا: وبها تم الدين، فهي سورة التكميل. بها ذكر الوسائل كما في الأنعام والأعراف ذكر المقاصد، كالتحليل والتحريم، كتحريم الدماء والأموال وعقوبة المعتدين. وتحريم الخمر من تمام حفظ العقل والدين. وتحريم الميتة والدم والمنخنقة، وتحريم الصيد على المُحْرِم من تمام الاحرام. واحلال الطيبات من تمام عبادة الله. ولها ذكر فيها ما يختص بشريعة محمد ﷺ كالوضوء والحكم بالقرآن فقال تعالى: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً) وذكر أنه من ارتد عوض الله بخير منه ولا يزال هذا الدين كاملاً، ولهذا قيل: انها آخر القرآن نزولاً، فأحلوا حلالها وحرموا حرامها(١).

ولكن هذه العلاقات المضمونية كلها لا تنفي وجود علاقات لغوية وأسلوبية أخرى كما سبقت لنا الاشارة في العلاقة الخاصة بين سورة الفاتحة وسورة البقرة. ومن الطبيعي أن يكون اكتشاف هذه العلاقات اللغوية والأسلوبية معتمداً بدوره أيضاً على نوع من التأويل لا يختلف كثيراً عن التأويل الذي يتم على أساسه اكتشاف العلاقات المضمونية. من هذا التأويلُ الذي يتم به اكتشاف العلاقة بين آخر سورة «المائدة» وأول سورة «الأنعام». تنتهي سورة المائدة بقوله تعالى: «قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم. لله ملك السموات والأرض وما فيهن وهو على كل شيء قدير». وتبدأ سورة «الأنعام» بقوله تعالى: «الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذيم كفروا بربهم يعدلون». وقد يذهب الباحث المعاصر إلى الاكتفاء بتكرار ألفاظ «السموات والأرض» في نهاية السورة الأولى وبداية السورة الثانية لاقامة «المناسبة» أو «العلاقة» اللغوية بينهما. لكن الاعتماد على مجرد ظاهرة التكرار لا يكفي عالم القرآن الذي يريد أن يجد للعلاقة التي يكتشفها سنداً من النص ذاته، ولو من جزء ثالث منه.

لذلك يتجاوز عالم القرآن مجرد الوقوف عند الآية الأخيرة ليتأمل الموقف في الآيات الخمس الأخيرة كلها من سورة المائدة حيث يفصل الله بين عيسى بن مريم وبين قومه يوم القيامة في شأن ادعائهم ألوهيته. وإذا كان الموقف العام لنهاية السورة موقف «الفصل»، فان علاقته ببداية سورة الأنعام التي تبدأ «الحمد لله» علاقة يمكن اكتشافها استناداً إلى جزء ثالث في النص هو قوله تعالى: «وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين»(٢).

إن الارتباط الذي يؤسسه النص بين «القضاء والفصل» وبين «الحمد» يتحول إلى قانون عام

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٦٢.
(٢) سورة الزمر: الآية ٧٥، وانظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٨.

يفسر علاقات بعض السور. وإذا كانت سورة «فاطر» أيضاً تبدأ بالحمد فان المناسبة بينها وبين السورة السابقة عليها هي العلاقة بين الحمد والفصل والقضاء، حيث تنتهي سورة «سبأ» السابقة عليها بقوله تعالى: «وحيل بينهم وبين ما يشتهون كما فُعِل بأشياعهم من قبل انهم كانوا في شك مريب». ومع ذلك فيمكن الاستئناس هنا بنص آخر ان قال قائل ان موقف «فصل القضاء» لا يشبه الموقف في نهاية سورة «سبأ»، وهو موقف «الحيلولة» بين الكافر وبين ما يريد ذلك النص هو قوله تعالى: «فقطع دابر القوم الذين ظَلَموا والحمد لله رب العالمين»[1] ولا شك أن «قطع الدابر» أشد دلالة على «الحيلولة» من حيث هو قضاء على الوجود ذاته.

وثمة علاقات بين السور لا تحتاج لهذا القدر من التأويل، بل تعتمد على وجود نوع من الترابط اللغوي أو تعتمد على التكرار اللغوي بين لفظ في آخر السورة ولفظ في أول السورة التي تليها. من النمط الثاني انتهاء سورة «الواقعة» بالأمر بالتسبيح وافتتاح سورة «الحديد» بالتسبيح. ومن النمط الأول العلاقة بين سورتي «الكهف» و«الاسراء»، ورغم أن العلاقة بين هاتين السورتين تكتشف من خلال بدايتهما لا من خلال نهاية الأولى وبداية الثانية كما في الأمثلة السابقة، فان اقتران التسبيح بالحمد في الصيغة الدعائية «سبحان الله والحمد لله» هو الذي يقيم الرابطة بين السورتين، حيث تبدأ سورة الاسراء بقوله تعالى: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلا» بينما تبدأ سورة «الكهف» بقوله: «الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب».

لأن التسبيح حيث جاء مقدم على التحميد، يقال: سبحان الله والحمد لله[2].

وبناء على فكرة التشابه بين بدايات السور يستطيع عالم القرآن أن يفسر ترتيب السور التي تبدأ بحروف متشابهة مثل «حَم» وهي السور التي أطلق عليها اسم«الحواميم»[3]، ولكن المناسبة بين السور القصيرة يمكن أن تدخلنا في علاقات لغوية أكثر تحديداً. إن العلاقة بين سورة «الفيل» وسورة «قريش» علاقة ارتباط لغوي تُحَوِّلهما إلى سورة واحدة لو تقبلنا منظور القدماء لها. وإذا كانت السورة الأولى تنتهي بقوله تعالى: «فجعلهم كعصف مأكول» فان السورة الثانية تبدأ باللام «لايلاف قريش ايلافهم» وبدلاً من أن تكون هذه اللام متعلقة بالمحذوف العامل في «رحلة الشتاء والصيف» تكون متعلقة بنهاية السورة الأولى «فجعلهم

(١) سور الأنعام: الآية ٢٤٥، وانظر سورة الزمر: الآية ٧٥
(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٩.
(٣) المصدر السابق: ص ٢٦٠.

كعصف مأكول». وبذلك تكون السورتان سورة واحدة، ويكون المعنى: ان الله قضى على أصحاب الفيل وكان ثمرة ذلك وعاقبته أن قريشاً تآلفت. وتكون هذه اللام في أول سورة «قريش» لام العاقبة استناداً إلى الأخفش الذي ذهبَ.

إلى أن اتصالها من باب قوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزناً)[1].

وإذا كان الاتصال بين سورتي «الفيل» و«قريش» اتصالاً لغوياً دلالياً، فان الاتصال بين سورتي «المسد» و«الاخلاص» اتصال ايقاعي يعتمد على تناغم الفاصلة الأخيرة في سورة «المسد» مع فواصل سورة «الاخلاص». ولعل مما يقوي هذا الترابط أو الفاصلة الأخيرة من سورة «المسد» تخالف فواصل السورة نفسها فهي على حرف الدال وفواصل السورة كلها على حرف الباء. وإذا كانت فواصل سورة «الاخلاص» كلها على حرف الدال فان هذا من شأنه أن يخلق ترابطاً ايقاعياً بين السورتين.[2]

والنمط الأخير من العلاقات بين السور القصيرة هو علاقة «التقابل» وهو نمط نجده بين سورتي «الماعون» و«الكوثر» من جهة، وبين سورتي «الضحى» و«الشرح» من جهة أخرى. في سورة الماعون صفات أربع يقابلها في سورة «الكوثر» صفات أربع نقيضة.

«لأن السابقة قد وصف الله فيها المنافق بأمور أربعة: البخل وترك الصلاة، والرياء فيها، ومنع الزكاة. فذكر هنا في مقابلة البخل: (انا أعطيناك الكوثر) أي الكثير. وفي مقابلة ترك الصلاة (فَصَلِّ) أي دم عليها. وفي مقابلة الرياء (لِرَبِّكَ) أي لرضاه لا للناس، وفي مقابلة منع الماعون (وانْحَر) وأراد به التصدق بلحم الأضاحي. فاعتبر هذه المناسبة العجيبة»[3].

ومثل هذا التقابل نجده بين سورتي «الضحى» و«الشرح» من حيث أن السورة الأولى تسعى إلى نفي ما أشاعه المشركون من هجر رب محمد له ثم تعدد لمحمد المواقف التي سانده فيها الله، والسورة الثانية ـ من هذه الزاوية ـ تمثل استمراراً للسورة الأولى، وهو استمرار يؤكده التشابه الأسلوبي المعتمد على الاستفهام والنفي «ألم. . .» المتكرر في السورتين معاً مع ما يلي ذلك في السورتين من العطف بصيغة الماضي وانتهاء كل سورة منها بصيغ التأكيد التي تتمثل في أسلوب الاختصاص المعتمد على التقديم في السورة الأولى، وتتمثل في أسلوب التكرار وتقديم المفعول في السورة الثانية.

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٨.
(٢) انظر المصدر السابق: ص ٢٦٠.
(٣) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٦.

٢ ـ المناسبة بين الآيات

إذا كان البحث عن المناسبة بين السور قد حاول كما رأينا أن يقيم للنص وحدة عامة تعتمد على تأسيس علاقات متعددة ومختلفة ذات طابع «تأويلي» في أغلب الأحيان، فان البحث عن المناسبة بين الآيات يدخلنا مباشرة في صميم الدرس اللغوي لآليات النص. ومن المهم أن نلاحظ هنا أن علم «المناسبة» لا يبحث عن علاقات خارجية، ولا يستند إلى شواهد من خارج النص، فالنص في هذا العلم هو شاهد ذاته، وهو الذي يؤسس معايير علاقاته بناء على طريقة تركيبه اللغوي أو العقلي أو الحسي. وليس معنى ذلك أن هذه العلاقات علاقات «موضوعية» مفارقة لحركة عقل القارىء والمفسر، بل هي علاقات ناتجة عن جدل القارىء مع النص في عملية القراءة.

إن مفهوم «وحدة» النص مفهوم يرتد إلى قضية الاعجاز، وهي قضية ترتد في جانب كبير منها ـ كما سبقت الاشارة في الفصل السابق ـ إلى مغايرة قائل النص ـ الله ـ لغيره من المتكلمين. لذلك يتجنب العلماء في علم «المناسبة» الحديث عن المناسبة بين الآيات التي يكون وجه الارتباط بينها واضحاً مثل:

إذا كانت الثانية للأولى على جهة التأكيد والتفسير أو الاعتراض والتشديد(١).

كما يتجنبون مناقشة النماذج التي تكون الآية فيها معطوفة على الآية السابقة عليها ويكون وجه العطف بين الآيتين قائماً على أساس من جهة جامعة

كالنظيرين والشريكين. وقد تكون العلاقة بينهما المضادة وهذا كمناسبة ذكر الرحمة بعد ذكر العذاب، والرغبة بعد الرهبة. وعادة القرآن العظيم إذا ذكر أحكاماً ذكر بعدها وعداً ووعيداً، ليكون ذلك باعثاً على العمل بما سبق، ثم يذكر آيات التوحيد والتنزيه، ليعلم عِظَم الآمر والناهي(٢).

وانما يكون التركيز على تلك الآيات المعطوفة على بعضها دون أن يكون للعطف وجه واضح من الوجوه المعروفة التي أسهب عبد القاهر في شرحها وتحليلها في باب «الفصل والوصل». وهو باب يؤكد على أهميته قائلاً: ـ

اعلم أن العلم بما ينبغي أن يُصْنع في الجمل من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها والمجيء بها منثورة تستأنف واحدة منها بعد الأخرى من أسرار البلاغة، ومما لا

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٤٠.
(٢) المصدر السابق نفسه.

يتأتى تمام الصواب فيه إلا لـلأعراب الخلّص. والأقـوام طبعوا عـلى البلاغـة، وأوتوا فنـا من المعـرفة في ذوق الكـلام هم بهـا أفـراد. وقـد بلغ من قـوة الأمـر في ذلـك أنهم جعلوه حـداً للبـلاغة، فقـد جاء عن بعضهم أنـه سئل عنهـا فقال: معـرفـة الفصـل من الـوصـل، ذاك لغموضه ودقة مسلكه وأنه لا يكمل لاحراز الفضيلة فيه أحد الا كمل لسائر معاني البلاغة[1].

ويبدو أن الآيات الأولى من سورة «الاسراء» كان لها في مبحث «المناسبة» مكانة خاصة من حيث أن العلاقات بينها تحتاج إلى الكشف عنها بعيداً عن علاقات العـطف المألـوفة. ان الآية الأولى تتحدث عن «الاسراء»، وتنتقل الآية الثانية إلى الحديث عن موسى وبني اسرائيل والآيتـان معطوفتـان بالـواو. وتصف الآية الثـالثة بني اسرائيـل وصفاً خـاصاً بـأنهم ذرية من حملنا مع نوح وتستطرد في وصف نوح بأنه «كان عبداً شكوراً»، ثم تـأتي الآية الـرابعة إلى ذكـر وعـد الله لبني اسرائيل ويستمـر ذلك إلى الآيـة الثـامنـة. وفي الآيـة التـاسعـة ينتقـل النص للحديث عن القرآن. ونـلاحظ في هذه الآيـات كلها اختـلاف الفواصـل فالفـاصلة في الآية الأولى الـراء وفي الآية الثـانية الـلام الممدودة. وفي الآيـات من الثـالثـة إلى التـاسعـة تكـون الفـاصلة هي الراء الممـدودة. ويكون السؤال مـا هي العـلاقـة بـين الاسراء وبـين ذكـر بني اسرائيل، ولماذا التركيز على كونهم من ذرية من حُمِل مع نوح مـع أن التصور أن البشر جميعـاً من هذه الذرية لبني إسرائيل وحدهم؟ ثم ما دلالة الانتقال إلى ذكر القرآن بعد ذلك؟

«سبحان الذي أسرى بعبـده ليلاً من المسجـد الحرام إلى المسجـد الأقصى الذي بـاركنا حـوله لنريه من آيـاتنا انـه هو السميـع البصير. وآتينا موسى الكتـاب وجعلنـاه هـدى لبني اسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا. ذرية من حملنا مع نوح انه كـان عبداً شكـورا. وقضينا إلى بني اسرائيـل في الكتاب لتفسـدن في الأرض مرتـين ولتعلنّ علواً كبيراً. فـاذا جـاء وعـد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكـان وعداً مفعـولا. ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنـين وجعلناكم أكـثر نفيرا. ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسـأتم فلها فـاذا جاء وعـد الآخرة ليسـوؤوا وجوهكم وليـدخلوا المسجد كـما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا. عسى ربكم أن يرحمكم وان عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكـافـرين حصـيرا. ان هـذا القـرآن يهـدي للتي هي أقـوم ويبشر المؤمنـين الـذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً».

وفي محاولة الباقلاني الكشف عن وجه الارتباط بين هذه الآي بـوصفه وجهـاً من وجوه الاعجاز يرى أن ما يبدو «فصلاً» بين الآية الأولى والآية الثانية هـو في حقيقته «وصـل» يرتـد

---

(١) دلائل الاعجاز: ص ٢٣٠.

إلى النظم الذي يبرأ منه الكـلام العادي ـ كـلام البشر ـ وهو نـظم أدى إلى الانتقال إلى ذكـر نوح. ووصفه بأنه «شـكـور» وصفاً يربط الكـلام بعضه ببعض لمناسبته للفـاصلة من جهة، وللايماء إلى ما يجب على بني اسرائيـل ـ المعاصرين للنص ـ من الشكـر اقتداء بنـوح من جهة أخرى. وفي كل ذلك يكون تركيز الباقلاني على مفارقة النص لغيره من النصوص وذلك دون أن يحدد بالضبط وجه العلاقة بين الآية الأولى والآية الثانية. انه يكتفي بالقول: ـ

هذا خروج لو كان في غـير هذا الكـلام لتصور في صـورة المنقطع. وقـد تمثل في هـذا النظم لبراعته وعجيب أمره موقع ما لا ينفك منه القول. وقد يتبرأ الكلام المتصل بعضـه من بعض، ويظهر عليه التثبيج والتباين للخلل الواقع في النظم. وقد تصور هذا الفصل للطفه وصلا، ولم يبن عليه تميـز الخروج، ثم انـظر كيف أجرى هـذا الخطاب إلى ذكـر نوح وكيف أثنى عليه، وكيف يليق صفته بالفاصلة، ويتم النظم بها مع خروجها مخرج البروز من الكلام الأول إلى ذكره واجرائه إلى مدحه بشكره، وكونهم من ذريته يوجب عليهم أن يسيروا بسيرته وأن يستنوا بسنته في أن يشكروا كشكره ولا يتخذوا من دون الله وكيلا، وأن يعتقـدوا تعظيم تخليصـه اياهم من الـطوفان لما حملهم عليه ونجـاهم فيه حـين أهلك من عداهم بـه. وقـد عـرفهم انه انمـا يؤاخدهم بـذنوبهم وفسـادهم فيما سلط عليهم من قبلهم وعـاقبهم، ثم عاد عليهم بـالافضال والاحسـان حتى يتذكـروا ويعرفـوا قدر نعمـة الله عليهم وعلى نـوح الذي ولدهم وهم من ذريته، فلما عادوا إلى جهالتهم وتمردوا في طغيانهم عاد عليهم بالتعذيب[1].

وإذا كان الباقلاني يكتفي بهذه التعميـمات، فان الـزركشي الذي ينقل عن الباقـلاني كثيـراً ويعتمد عليـه في كثير من الآراء يستـطيع أن يلمح وجهاً من أوجه المنـاسبـة بـين ذكـر الاسراء في الآية الأولى وبين الحديث عن بني اسرائيل في الآيات التالية. ويستطيع كذلك أن يكشف عن وجـه المناسبـة بين قصـة بني اسرائيل وبـين ذكر القـرآن في الآيـة التـاسعـة. إن العلاقة بين ذكر الاسراء وذكر قصة بني اسرائيل: ـ

التقدير: أطلعناه على الغيب عياناً، وأخبرناه بوقائع من سلف بياناً، لتقوم أخبـاره على معجزته برهاناً، أي سبحان الذي أطلعك على بعض آياته لتقصها ذكـراً، وأخبرك بمـا جرى لموسى وقومه في الكرتين، لتكون قصتهما آية أخرى. أو أنه أسرى بمحمـد إلى ربه كـما أسرى بموسى من مصر حين خرج منها خائفاً يترقب[2].

ويكون الانتقال من قصة بني اسرائيل إلى ذكر القرآن.

---

(١) اعجاز القرآن: الجزء الثاني، ص ٩١ ـ ٩٢.
(٢) البرهان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ٤٢.

خروجاً آخر إلى حكمة القرآن، لأنه الآية الكبرى. وعلى هذا فَقِس الانتقال من مقام إلى مقام[1].

إن المناسبة بين الاسراء وبين قصة بني اسرائيل يمكن أن تكتشف من زاويتين: الزاوية الأولى أن حدث الاسراء كان الهدف منه معاينة الغيب وهو هدف يمكن أن يتحقق بالقصص القرآني. والفارق بين الاسراء والقصص ان الاسراء يعتمد على «العيان» بينما يعتمد القصص على «البيان». لقد كان حدث الاسراء معاينة للغيب الميتافيزيقي، والقصص بمثابة اخبار أو «بيان» للغيب التاريخي. الزاوية الثانية التي يمكن من خلالها اكتشاف «المناسبة» التشابه بين «اسراء» محمد ليلاً وبين خروج موسى من مصر خائفاً يترقب بعد أن وكز المصري فقتله.

والانتقال بعد ذلك إلى ذكر «نوح» يعطي للقصة كلها دلالتها في سياق علاقة النص بالواقع، فليس الغرض من القصص القرآني مجرد التسلية أو المتعة، بل الهدف منه - إلى جانب دلالته على اطلاع محمد على الغيب التاريخي - يرتبط بمجمل هدف النص وغايته، وهو تغيير الواقع من خلال الجدل معه، لذلك يعد ذكر نوح نوعاً من التذكير لبني اسرائيل المعاصرين بتلك النعمة التي أنعم الله بها عليهم حين نَجَّاهم مع نوح. لذلك كان وصف نوح بأنه عبد شكور وصفاً على سبيل الرمز والايماء لما يجب عليهم من شكر نعمة ارسال محمد، هذا بالطبع إلى جانب ما يحققه الوصف من قيمة ايقاعية تربط الآية بالآيات التالية.

ويكون الانتقال إلى ذكر القرآن في الآية التاسعة انتقالاً للحديث عن آية ثالثة هي الآية الكبرى وذلك بعد الحديث عن آية الاسراء وعن آية الانباء عن الغيب بما تتضمنه داخلياً من آيات الانقاذ من الغرق والوعد الذي وعده الله لبني اسرائيل. وهكذا تترابط الآيات على مستوى المضمون وعلى مستوى الشكل كما تترابط من حيث دلالتها على الواقع الذي يتجادل معه النص، وهو الواقع الذي يضم النبي ويضم بني اسرائيل.

وإذا كانت الآيات السابقة لم تحتج في بيان «المناسبة» بينها إلى معرفة «سبب النزول» فان اكتشاف «المناسبة» يحتاج في بعض الآيات إلى معرفة «سبب النزول» من أجل اكتشاف المعنى والدلالة الذي يساعد المفسر على اكتشاف وجه الترابط أو «المناسبة» مثال ذلك قوله تعالى: - ·

«يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج، وليس البر بأن تأتوا البيوت من

---

(١) البرهان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ٤٣.

ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون»[1].

فما هي العلاقة أو «المناسبة» بين ذكر الأهلة وبين حكم اتيان البيوت؟ ويكتسب السؤال أهميته من أن «الموضوعين» تتضمنهما آية واحدة، ولا بد من ثم أن يكون وجه «الترابط» قوياً. ويحصر علماء القرآن وجه الارتباط بين جزأي الآية في أحد احتمالين: الاحتمال الأول أن يكون ذكر اتيان البيوت من ظهورها نوعاً من «التمثيل» الرمزي لسؤالهم عن «الأهلة». وفي هذا الاحتمال يُفْهم السؤال استناداً إلى سبب النزول على أنه لم يكن سؤالا استفهامياً بل كان سؤالاً على سبيل التهكم والسخرية، فقد تساءلوا: «ما بال الهلال يبدأ صغيراً ثم يكتمل بدراً ثم يعود هلالاً صغيراً؟ وما الحكمة في ذلك؟». واستناداً إلى هذا «السبب» يكون النص في اجابته عن هذا السؤال قد تجاهله، وأجاب عن سؤال آخر كان هو الذي يجب أن يسألوه - وذلك ما عرف بعد ذلك باسم «أسلوب الحكيم» - ثم سخر النص منهم ببيان أنهم في سؤالهم المعكوس هذا شأن من يأتي البيوت من ظهورها. وبناء على هذا الفهم تكون العلاقة بين جزأي الآية هي علاقة الممثول بالمثل. ويكون الجزء الثاني من الآية:

من قبيل التمثيل لما هم عليه، من تعكيسهم في سؤالهم وأن مثلهم كمثل من يترك بابا ويدخل من ظهر البيت، فقيل لهم: ليس البر ما أنتم عليه من تعكيس الأسئلة، ولكن البر من اتقى ذلك. ثم قال سبحانه: (وأتوا البيوت من أبوابها)، أي باشروا الأمور من وجوهها التي يجب أن تباشر عليها، ولا تعكسوا[2].

إن النص في مثل هذا الفهم يحول الحدث الخارجي - سبب النزول - إلى صورة رمزية تمثيلية، فهو لا يعكس الحدث عكساً آلياً ولا يعبر عنه بطريقة ميكانيكية، انه يعكسه ويتجاوزه في نفس الوقت بتحويله إلى صورة مجازية. ولكن علينا أن نلاحظ أن هذا فهم يعتمد على ضرب من التأويل وان كان معتمداً على سبب النزول. ويعتمد التأويل هنا على «التقابل» بين المعنى الناتج عن معرفة سبب النزول وبين «الصورة» المجازية المنتزعة من اتيان البيوت من ظهورها.

والاحتمال الثاني في وجه ارتباط جزأي الآية يتباعد عن هذا الفهم «التمثيلي» لصور اتيان البيوت من ظهورها، ويكتفي بالتركيز على علاقة النص بالواقع، فيذهب إلى أن اتيا البيوت من ظهورها نوع من الاستطراد بعد ذكر «الحج» رداً على سؤالهم عن الهلال.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٩.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٤١.

انه من باب الاستطراد، لما ذكر أنها مواقيت للحج، وكان هذا من أفعالهم في الحج، ففي الحديث أن أناساً من الأنصار كانوا إذا أحرموا لم يدخل أحد منهم حائطاً ولا داراً ولا فسطاطاً من باب، فان كان من أهل المدر نقب نقباً في ظهر بيته، منه يدخل ويخرج، أو يتخذ سلماً يصعدبه، وان كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء، فقيل لهم: ليس البر بتحرجكم من دخول الباب، لكن البر من اتقى ما حرم الله، وكان من حقهم السؤال عن هذا وتركهم السؤال عن الأهلة. ونظيره في الزيادة على الجواب قوله ﷺ لما سئل عن المتوضيء بماء البحر فقال: «هو الطهور ماؤه، الحل ميته»[1].

وهو احتمال ينقلنا إلى مناقشة العلاقة بين «المناسبة» و«السبب». وإذا كان السبب هو الحادثة أو الواقعة التي ينزل النص استجابة لها رفضاً أو تأييداً أو تعديلاً، فهي الاساس الذي يستند اليه الفقيه في استخراج الحكم الشرعي الذي تتضمنه الآية. وإذا كانت الآيات المختلفة تتجاور بناء على علاقات «تَنَاسُب» غير «أسباب» نزولها، ألا يؤدي ذلك في بعض النصوص إلى نوع من الغموض يعوق الفقيه عن استخراج الحكم؟

إن المعضلة هنا معضلة فقهية يطرحها علماء القرآن على الوجه التالي: -

وقد تنزل الآيات على الأسباب خاصة، وتوضع كل واحدة منها مع ما يناسبها من الآي رعاية لنظم القرآن وحسن السياق، فذلك الذي وضعت معه الآية نازلةً على سبب خاص للمناسبة إذ كان مسوقاً لما نزل في معنى يدخل تحت ذلك اللفظ العام، أو كان من جملة الأفراد وضعاً تحت اللفظ العام، فدلالة اللفظ عليه: هل هي كالسبب فلا يخرج ويكون مراداً من الآيات قطعاً؟ أو لا ينتهي في القوة إلى ذلك؟ لأنه قد يراد غيره وتكون المناسبة مشبهة به؟[2].

والسؤال المطروح هنا: إذا تجاورت آيتان لكل منهما سبب خاص هل يمكن أن يدخل حكم احداهما في حكم الأخرى اعتماداً على عموم اللفظ في هذه الأخرى؟ وهل يعد اللفظ المعبر عن الحكم في الآية الأولى - والمندرج تحت حكم عموم اللفظ في الآية الأخرى - بمثابة سبب أم أنه لا يقوى هذه القوة؟ ويتضح السؤال أكثر إذا عرضنا للآيتين محور الاشكال. الآية الأولى قوله تعالى: -

ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا.

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ٤١.
(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٥.

والآية الثانية قوله تعالى: ـ

إن الله يـأمـركم أن تؤدوا الأمـانـات إلى أهلهـا واذا حكمتم بـين النـاس أن تحكمـوا بالعدل، ان الله نِعِمّا يعظكم به، ان الله كان سميعاً بصيرا[1].

وسبب نزول الآية الأولى أن كعب بن الأشرف: ـ

كان قدم إلى مكة وشاهد قتلى بدر وحرّض الكفار على الأخذ بثأرهم وغزو النبي ﷺ، فسـألوه: من أهـدى سبيلا النبي ﷺ، أو هم؟ فقـال: أنتم ـ كذبـا منه وضـلالـة ـ لعنـه الله: فتلك الآيـة في حقه وحق من شـاركه في تلك المقـالة، وهم أهـل كتاب يجـدون عنـدهم في كتابهم بعث النبي ﷺ وصفته وقد أخذت عليهم المواثيق ألا يكتموا ذلـك وأن ينصروه وكان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها وخانوا فيها[2].

وقد نزلت الآية الثانية في شأن «مفاتيح الكعبة» «في الفتح أو قـريباً منهـا، وبينهما ست سنين[3] ان وجه المناسبة بين الآيتين هنا لا ينكشف إلا بمعرفة أسباب النزول.

قـال ابن العربي: وجـه النظم أنـه أخبر عن كتمان أهـل الكتـاب صفـة محمـد ﷺ، وقـولهم: ان المشركين أهـدى سبيلا. فكـان ذلك خيـانة منهم، فـانجر ذلـك إلى ذكر جميـع الأمانات[4].

لكن السؤال الفقهي يظل: أي الآيتين تدخل في حكم الأخرى؟ وأيتهما العامة وأيتهـما الخاصة؟ أيتهما تمثل «الأصـل» الذي يستثمر منه الحكم وأيتهـما تمثل «الفرع» الذي ينـطبق عليه حكم الأصل. إن الاجابة هنـا واضحة فـالآية الثـانية تـدل بصيغتها عـلى «وجوب» رد الأمانة وذلك باستخدام صيغة التأكيد «ان» واستخدام لفظ «يأمر» في حين أن الآيـة الثانيـة وردت مورد الخبر، وما جاء على صيغة الأمر لا يرقى في دلالتـه على الحكم إلى مـا جاء عـلى صيغة الخبر. إن دلالة الآية الأولى على «خيانة الأمانـة» دلالة نـابعة من ادراك المفسر لعـلاقة «التناسب»، وليست نابعة من «سبب النزول» وحـده. ومعنى ذلك أن «السبب» و«المنـاسبة» يتعـاونان في الكشف عن دلالـة النص، ولا يؤديان إلى أي غمـوض في دلالته. إن اكتشـاف المناسبة هو الذي يسهل على السيوطي القول بان معنى الآية الثانية:

عام في كل أمانة وذاك خاص بأمانة هي صفـة النبي ﷺ... والعام تـال للخاص في

---

(١) سورة النساء: الآيتان ٥١، ٥٨.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٦.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) المصدر السابق نفسه.

الرسم متراخ عنه في النزول. والمناسبة تقتضي دخول ما دل عليه الخاص في العام[1].

إن «المناسبة» بين الآيتين السابقتين مناسبة نابعة من تشابه سياق نزولهما من حيث الاطار العام ـ اطار الكذب في الأولى ورد الأمانة في الثانية ـ دون الوقائع الجزئية. وإذا كانت النصوص لا تصوغ الوقائع صياغة حرفية كما سبقت الاشارة فان تجاورهما لا يعني تعارضاً، ولا يؤدي إلى غموض حتى لو كانت أسباب نزولهما متباعدة أو مختلفة. لذلك يحرص العلماء على الفصل بين علم «المناسبة» وعلم «الأسباب» من حيث ان كل واحد منهما ينظر للنص من زاوية خاصة. ينظر علم «الأسباب» للنصوص من حيث دلالتها على الوقائع وارتباطها بها، وينظر علم «الأسباب» للنصوص من حيث علاقاتها اللغوية والأسلوبية أو العقلية أو الذهنية. انه العلم الذي يدرس «العلاقات» داخل النص، في حين يدرس علم «الأسباب» علاقات النص بما هو خارجه في الواقع. وإذا كان العلمان يمثلان زاويتين من درس النصوص، فأحياناً ما تلتقي الزاويتان للكشف عن دلالة جزء من النص. وإذا كانت آلية النص تتبدى من خلال علاقات أجزائه فانها يمكن أيضاً أن تتبدى من خلال جدلية الغموض والوضوح داخل النص وهذا موضوع الفصل التالي.

---

(١) الاتقان في علوم القرآن: الجزء الأول، ص ٣٠.

الفصل الثالث

الغموض والوضوح

تعد جدلية الغموض والوضوح من أهم خصائص النص في الدراسات النقدية الحديثة، اذ الفارق بين النص ذي الطبيعة «الاعلامية» الخالصة وبين النص الأدبي يكمن في قدرة النص الأدبي على ابداع نظامه الدلالي الخاص داخل النظام الدلالي العام في الثقافة التي ينتمي اليها. وإذا كانت النصوص «الاعلامية» الخالصة تعتمد «الوضوح» معياراً للجودة والرداءة، فان هذا المعيار في النصوص الأدبية يختلف باختلاف طبيعة النص وباختلاف النوع الأدبي الذي ينتمي اليه. ان من أهم خصائص النصوص الأدبية مع ذلك أن يخالف النص نفسه ولا يكتفي بالمخالفة بين نفسه وبين غيره من النصوص:

إن اختلاف النص (عن غيره من النصوص) ليس هو المميز له أو المحدد لهويته الخاصة، ولكنها طريقة النص في الاختلاف مع ذاته. وهذا الاختلاف لا يمكن الوصول اليه إلا من خلال فعل القراءة. انها الطريقة التي تصبح بها الطاقة الدلالية للنص غير محدودة. . من خلال عملية التكرار، وهي ليست اعادة للشيء نفسه، بل لشيء مختلف: ان الاختلاف بكلمات أخرى ليس هو ما يميز نصاً من آخر. انه ليس الاختلاف بين (كيانين مستقلين) ولكنه اختلاف في (داخل النص ذاته)(١).

وفي حالة القرآن فقد سبق أن ناقشنا في «الاعجاز» الكيفية التي يفارق النص بها غيره من النصوص سواء على مستوى النص أم على مستوى فعل القراءة عند العلماء. وتتجلى الكيفية التي يخالف بها النص ذاته من خلال مجموعة من المستويات سبق أن ناقشنا بعضا منها في الفصول السابقة. تتجلى هذه الكيفية من خلال «المكي والمدني» سواء على مستوى المضمون أم على مستوى اللغة والصياغة. وتتجلى أيضاً من خلال «الناسخ والمنسوخ» في اختلاف الأحكام. وإذا كانت قضايا «المكي والمدني» و«الناسخ والمنسوخ» تشير إلى مخالفة النص لذاته بتأثير علاقته بالواقع وجدله، فان للنص آليات أخرى في مخالفة ذاته لا ترتبط

---

(١) Barbara Johnson, The Critical Difference, P. 4.

ارتباطاً مباشراً بجدله مع الواقع، بل ترتبط أكثر بجدل الواقع معه من خلال فعل «القراءة».

والفارق بين جدل النص مع الواقع وبين جدل الواقع مع النص فارق في الأولية ليس إلا، ففي مرحلة تشكيل النص في الثقافة تكون الثقافة «فاعلاً» والنص «منفعلاً»، وان كان «انفعال» النص هنا ـ كما سبقت الاشارة ـ انفعالا من خلال آليات اللغة. وفي مرحلة تشكيل النص للثقافة يكون النص «فاعلاً» والثقافة «منفعلاً»، فالثقافة هنا لا تشكل النص، بل تعيد قراءته، وهي من ثم تعيد تشكيل دلالته ولا تعيد تشكيل معطياته اللغوية. في هذا السياق الجدلي بين «النص» و«الثقافة» تكشفت آلية «الغموض والوضوح» بوصفها سمة من سمات النص. ولقد أشار النص ذاته إلى هذه السمة في الآية التي تقول: ـ

هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب[1].

ولقد تم فهم «المحكم» على أساس أنه الواضح البين الذي لا يحتاج إلى تأويل، كما فهم «المتشابه» على أساس أنه «الغامض» الذي يحتاج إلى تأويل. وكان القانون الذي اتفق عليه العلماء هو ضرورة رد المتشابه إلى المحكم، أي تفسير «الغامض» استناداً إلى «الواضح». ومعنى هذا القانون أن العلماء ـ على خلافاتهم الأيديولوجية حول هذه القضية وغيرها من القضايا ـ قد اتفقوا على أن النص هو معيار ذاته، فالواضح المحكم يعد بمثابة «الدليل» لتفسير الغامض المتشابه وفهمه. ان أجزاء النص يفسر بعضها بعضاً، وليس مطلوباً من المفسر أن يلجأ إلى معايير خارجية لفض غوامض النص واستجلاء دلالتها. ويمكن التعبير عن هذا القانون بلغة النقد الأدبي فنقول إن النص يتضمن أجزاء تعد بمثابة «مفاتيح» دلالية تمكّن القارىء من الولوج إلى عالم النص وكشف أسراره وغوامضه. واحتواء النص على الغموض والوضوح يعد بمثابة آلية هامة للنص لتحويل فعل القراءة إلى فعل ايجابي يساهم في انتاج دلالة النص. وهكذا يكون انتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين النص والقارىء، ويكون من ثم فعلاً متجدداً بتعدد القرّاء من جهة، ومتجدداً باختلاف «ظروف» القراءة من جهة أخرى.

لقد ناقشنا في مكان آخر خلاف العلماء حول «المحكم والمتشابه» من منظور «التأويل»[2] وغايتنا هنا التركيز على الكيفية التي أدرك بها القدماء آليات النص في انتاج

(١) سورة آل عمران: الآية ٧.

(٢) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٤١ ـ ١٤٦، ص ١٦٤ ـ ١٩٠.

الدلالة من خلال جدلية «الغموض والوضوح»، ولذلك فمن الضروري أن نتوقف عند الجوانب المختلفة التي ناقش القدماء من خلالها هذه الآلية. وهي جوانب تضم مجموعة من علوم القرآن إلى جانب علم المحكم والمتشابه.

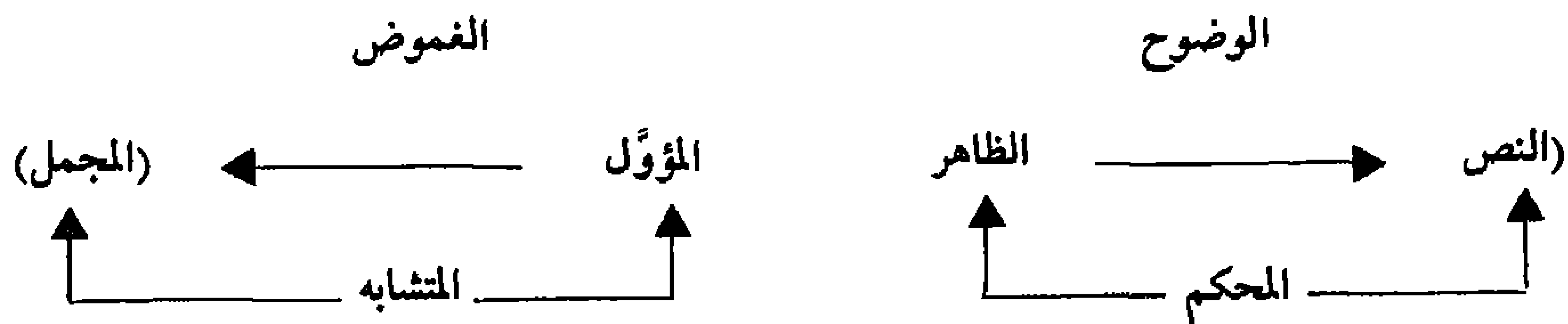
١ ـ المنطوق والمفهوم (ندرة النصوص)

يكاد القدماء في مناقشة العلاقة بين المنطوق اللفظي للنص وبين المفهوم الذهني الناتج عن هذا المنطوق يبلورون مفهوماً للنص يقرن بينه وبين الوضوح، بحيث يصبح «النص» هو التركيب اللغوي الذي يتطابق فيه المنطوق مع المفهوم تطابقاً تاماً. ولكنهم يدركون أيضاً أن النصوص التي ينطبق عليها هذا المفهوم نادرة جداً وذلك بحكم الطبيعة الرمزية للغة التي تعتمد على طاقتي التجريد والتعميم. وعلى ذلك يقسمون التركيب اللغوي إلى أربعة أنماط وذلك طبقاً لآليات العلاقة بين المنطوق اللفظي والمفهوم الذهني. النوع الأول هو «النص» وهو الدال بمنطوقه على معنى لا يحتمل غيره. والنوع الثاني هو «الظاهر» وهو الدال بمنطوقه على معنيين، المعنى الظاهر منهما هو المعنى الراجح من المنطوق. والنوع الثالث هو «التأويل» وهو الذي يدل بمنطوقه على معنيين يكون المعنى الراجح منهما هو المعنى غير الظاهر وذلك على عكس النوع الثاني. والنوع الرابع هو النوع «الغامض» الذي يحتمل معنيين سواء على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز ويصعب تحديد المعنى المراد من المنطوق، وهذا الغامض يطلقون عليه أحياناً اسم «الْمُجْمَل». وهذه الأقسام الأربعة كلها خاصة بالعلاقة بين منطوق التركيب اللغوي وبين المعنى أو الدلالة:

المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق، فان أفاد معنى لا يحتمل غيره فالنص نحو: «فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة»... ومع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً فالظاهر نحو: «فمن اضطر غير باغ ولا عاد» فان الباغي يطلق على الجاهل وعلى الظالم وهو فيه أظهر وأغلب، ونحو: «ولا تقربوهن حتى يطهرن» فانه يقال للانقطاع طهر وللوضوء والغسل وهو في الثاني أظهر. وان حمل على المرجوح لدليل فهو تأويل ويسمى المرجوح المحمول عليه مؤولا كقوله: «وهو معكم أينما كنتم» فانه يستحيل حمل المعية على القرب بالذات فتعين صرفه عن ذلك وحمله على القدرة والعلم والحفظ والرعاية، وكقوله: «واخفض لهما جناح الذل من الرحمة» فانه يستحيل حمله على الظاهر لاستحالة أن يكون مشتركاً بين حقيقتين أو حقيقة ومجاز ويصح حمله عليهما جميعاً فيحمل عليهما جميعاً سواء قلنا بجواز استعمال اللفظ في معنييه أولاً، ووجهه على هذا أن يكون اللفظ قد خوطب به مرتين مرة أريد هذا ومرة أريد هذا. ومن أمثلته «ولا يضار كاتب ولا شهيد» فانه يحتمل ولا يضارِرْ الكاتب والشهيد صاحب الحق بجَوْرٍ في الكتابة والشهادة، ولا يضارَرْ بالفتح أي

لا يضارهما صاحب الحق بالزامهما ما لا يلزمهما واجبارهما على الكتابة والشهادة. ثم ان توقفت صحة دلالة اللفظ على اضمار سميت دلالة «اقتضاء» نحو «واسئل القرية» أي أهلها، وان لم تتوقف ودل للفظ على ما لم تقصد به سميت دلالة «اشارة» كدلالة قوله تعالى: «أُحِلَّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم» على صحة صوم من أصبح جُنُباً إذ اباحة الجماع إلى طلوع الفجر تستلزم كونه جُنُبا في جزء من النهار»[1].

إن هذه الأقسام الأربعة تعتمد على التدرج من الوضوح إلى الغموض، فالنص هو الواضح وضوحاً تاماً بحيث لا يحتمل سوى معنى واحد، ويقابل «النصَّ» المُجْمَلُ الذي يتساوى فيه معنيان يصعب ترجيح أحدهما، ويكون «الظاهر» أقرب إلى «النص» من حيث ان المعنى الراجح فيه هو المعنى القريب، بينما يكون «المؤول» أقرب إلى «المجمل» من حيث ان المعنى الراجح فيه هو المعنى البعيد. ومعنى ذلك أن قطبي «الوضوح» و«الغموض» اللذين يندرج تحتهما «النص» و«المجمل» بينهما منطقة وسطى يقع فيها «الظاهر» و«المؤول». في هذا التقسيم الرباعي يقع «المحكم» في منطقة وسطى بين «النص» و«الظاهر»، ويقع المتشابه بين «المؤول» و«المجمل»[2].



لكن العلاقة بين المنطوق اللفظي والدلالة لا تقف عند حدود هذا التقسيم الرباعي، فالمنطوق اللفظي قد لا يدل وحده ويحتاج إلى اضمار، وقد يتجاوز المنطوق دلالته المباشرة إلى دلالة «ضمنية». وتزداد المسألة تعقيداً حين ننظر إلى دلالة المفهوم، وهي الدلالة الناتجة عن دلالة المنطوق. إن المنطوق يؤدي إلى مفهوم بدلالة الألفاظ، ولكن المفهوم من الألفاظ قد يدل على معنى آخر وراءه، وتتم هذه الدلالة اما بالموافقة واما بالمخالفة. مثال دلالة الموافقة قوله تعالى: «فلا تقل لهما أف» فالمنطوق هنا يدل على النهي عن قول «أف» للوالدين، وهذه الدلالة تدل «بفحوى الخطاب» على تحريم ضربهما، ذلك لأن النهي عن الضيق منهما بالكلام «أف» يتطلب بطريق الأَوْلىٰ النهي عن ايذائهما. وهذه الدلالة الثانية ليست ناتجة عن منطوق

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣١ ـ ٣٢.
(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٤.

الكلام ولكنها ناتجة عن دلالة هذا المنطوق أو عن «المفهوم». ومثال آخر هو قوله تعالى: «ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً» فالمنطوق يدل على حكم من يأكل مال اليتيم ظلماً، وهذه الدلالة الناتجة عن المنطوق تدل «بلحن الخطاب» على تحريم الاحراق لأنه مساو للأكل في الاتلاف.

والنوع الثاني من دلالة المفهوم هو ما يدل بالمخالفة وذلك في حالة أن يكون المنطوق دالاً على مفهوم محددٍ لغوياً بالوصف أو الحال أو الظرف أو العدد، فيكون المفهوم المحدد دالاً على نفي الحكم عن غيره، أي عن غير الموصوف، بطريق المخالفة، مثال ذلك قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» فالمفهوم من هذا المنطوق وجوب التبين في خبر «الفاسق»، وهذا المفهوم يدل على «أن غير الفاسق لا يجب التبيين في خبره، فيجب قبول خبر الواحد العدل»[1].

ومعنى ذلك أن دلالة المنطوق اللغوي للنصوص لا تتراوح بين الوضوح والغموض فحسب ولكنها تختلف من حيث طرق الدلالة أيضاً، فقد تكون الدلالة مباشرة وهي ما يطلق عليه القدماء «دلالة المنطوق» وقد تكون الدلالة دلالة «اقتضاء» كما في حالة الاضمار وقد تكون دلالة «اشارة» مثل استنتاج صحة صيام من أصبح جُنُبا من قوله تعالى: «أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم». والدلالة الرابعة هي دلالة «المفهوم» التي تنقسم إلى دلالة موافقة وإلى دلالة مخالفة.

إن هذا التعدد في طرائق الدلالة اللغوية يعكس احساس القدماء أن طرائق الدلالة اللغوية تخالف طرائق الدلالة الأخرى مخالفة اللغة لغيرها من أنواع الدلالات. من هنا نفهم حصرهم مفهوم «النص» في التركيب اللغوي الدال بمنطوقه على مفهومه دلالة مباشرة واضحة ليس فيها لبس أو احتمال، وادراكهم في نفس الوقت أن هذا النمط من الدلالة نادر جداً، وهو ما عبروا عنه بقولهم بندرة النصوص:

وقد نقل عن قوم من المتكلمين أنهم قالوا بندور النص جداً في الكتاب والسنة. وقد بالغ امام الحرمين وغيره في الرد قال: لأن الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال وهذا ان عز حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة فما أكثره مع القرائن الحالية والمقالية[2].

---

(١) انظر السيوطي: ص ٣٢. هذا الانتقال من «المفهوم» إلى دلالته سواء بالموافقة أم بالمخالفة وهو ما يطلق عليه الفقهاء «الاستنباط» وهو باب لاستثمار الأحكام الفقهية من النصوص بدلالة «المفهوم» انظر أمثلة لذلك: الزركشي: البرهان في علوم القرآن الجزء الثاني، ص ٤ ـ ٦، ص ١٩ ـ ٢١.

(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣١.

والقول بندرة النصوص مردود إلى طبيعـة اللغة التي تعتمـد على التجـريد والتعميم في دلالتها، وهذا من شأنه أن يجعل انتاج الـدلالة في اللغـة بشكل عـام وفي النصوص الممتـازة بشكل خاص لا يفارق جدلية النص/ القارىء. ان تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في «الظاهر» أو «المؤوَّل» تحديد مرهون بـأفق قارىء وعقله، وتحـديد المحـذوف المضمر في دلالـة «الاقتضاء» يحتاج كـذلك إلى قـارىء. فاذا انتقلنـا من دلالة «المنـطوق» إلى مستويـات دلالة «المفهوم» كانت الدلالة غير مفارقـة لفعل القـراءة بما تتضمنـه من تأويـل. وهذا كله مفهـوم للدلالـة يقـترب إلى حـد كبـير من المفهـوم المعـاصر الـذي يـرى أن فعـل القـراءة ـ ومن ثم التأويل ـ لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ ـ قبل ذلـك ـ من الاطار الثقافي الذي يمثل أفق القارىء الذي يتوجه لقراءة النص[1].

٢ ـ المجمل

المجمـل يقف في الطرف الآخـر من النص وهو طـرف الغموض كـما سبقت الاشارة. وقد كان المثال الذي أشـير إلى المجمل بـه قولـه تعالى: «ولا يضـار كاتب ولا شهيـد»، وهو تـركيب يحتمـل قـراءتـين ويحتمـل من ثم معنيـين: القـراءة الأولى: ولا يضـارِرْ عـلى البنـاء للمعلوم، والقراءة الثانية ولا يضارَرْ على البناء للمجهـول. وكلتا القـراءتين تحتملهـا الآية. لكن من الملاحظ أن «الاجمال» هنـا نوع من الغمـوض الذي يجعـل النص قابـلاً لتأويلين لا يتعارضان، فسواء كان النهي للكاتب والشاهد ألا يضرا صاحب الحق أم كان لصاحب الحق ألا يضر الكـاتب والشاهـد، فـانـه نهى عن أن تؤدي كتابة الـديـون إلى ضرر. وإذا كـان «الاجمـال» هنا راجعـاً إلى الصيغة الصرفيـة للفعل، فـان القدمـاء يعـددون أشكالاً أخـرى للاجمال المؤدي إلى الغموض مثل «الاشتراك» الدلالي لـلألفاظ و«الحـذف» و«اختلاف مـرجع الضمير» و«احتمال العطف والاستئناف» و«الغرابة» في اللفظ و«ندرة الاستعمال» عـلى مستوى التركيب و«التقديم والتأخير» و«قلب المنقول» من الألفاظ و«التكرير القـاطع لـوصل الكـلام» وكلها ظواهر لغوية وأسلوبية موجودة في نص القرآن[2].

وقد أشار القدماء إلى بعض الألفاظ «الغريبة» التي غمض معناها على الجيل الأول من المسلمين:

فأخرج أبو عبيد في الفضائل عن ابراهيم التيمي أن أبا بكر الصديق سئـل عن قولـه: «وفاكهة وأبّا» فقال: أي سـماء تظلني وأي أرض تقلني ان أنـا قلت في كتاب الله ما لا أعلم.

---

(١) انظر: Peter W. Nesselroth, Literary Identity and Contextual Difference P. 51.

(٢) انظر السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٨.

وأخرج عن أنس أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر: «وفاكهة وأبـا» فقال: هـذه الفاكهـة قد عرفناها فمـا الأب؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: ان هذا لهو الكلف يا عمر.

وأخرج من طريق مجاهد عن ابن عباس قال: كنت لا أدري مـا فاطـر السموات حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول أنا ابتدأتها.

وأخرج ابن جريـح عن سعيد بن جبـير أنه سئـل عن قولـه «وحنانـاً من لدنـا» فقال: سألت عنها ابن عباس فلم يجب فيها شيئاً. وأخرج من طريق عكرمـة عن ابن عباس قـال: والله ما أدري ما حناناً وأخرج الفرياني حدثنا اسرائيل حدثنا سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال: كل القرآن أعلمه إلا أربعاً: غسلين وحناناً وأوّاه والرقيم.

وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة قال: قال ابن عباس: ما كنت أدري ما قـوله: «ربنـا افتـح بيننا وبـين قومنـا بـالحق» حتى سمعت قـول بنت ذي يـزن: تعـال أفـاتحـك، تـريـد أخاصمك.

وأخـرج من طريق مجـاهد عن ابن عبـاس قال: مـا أدري مـا الغسلين، ولكني أظنـه الزقوم[1].

ولم تكن ظاهرة «الغموض» بالنسبـة للجيل الأول من المسلمـين قاصرة عـلى «الألفاظ» الغريبة بل كانت تتجاوز ذلك إلى مستـوى التركيب، ولـذلك احتـاج النص في هذه المـرحلة المبكرة إلى التفسير في بعض أجزائه: ـ

كسؤالهم لما نزل: (ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فقالوا: أيّنا لم يظلم نفسه ففسره النبي ﷺ بالشرك، واستدل عليه بقوله تعالى: (ان الشرك لـظلم عظيم). وكسؤال عـائشة ـ رضي الله عنهـا ـ عن الحساب اليسـير فقال: «ذلـك العرض، ومن نـوقش الحساب عُذِّب». وكقصة عدي بن حاتم في الخيط الذي وضعه تحت رأسه. وغير ذلك مما سألوا عن آحاد منه[2].

ولعـل من أهم مظاهـر «الغموض» الخـلاف حول آيـة المحكم والمتشابـه ذاتها لا عـلى مستوى الدلالة فقط وما ارتبط بها من تحديد معنى المحكم ومعنى المتشابه، ولكن على مستوى القراءة ذاتها في تحديد طبيعة «الواو» في «والـراسخون في العلم يقـولون آمنـا به كـل من عند ربنا» فهل هي واو عطف أو واو استئناف. وعلى قراءة العطف يكون «الـراسخون في العلم» معطوفاً على اسم الجلالة في «وما يعلم تأويله إلا الله» ويكون من ثم داخلاً في حكم من يعلم

---

(١) انظر: السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١١٣.
(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٤ ـ ١٥.

التأويل. وعلى هذه القراءة تبقى جملة «يقولون آمنا به» مقطوعة عن السياق إلا على تأويل أنها خبر لمبتدأ محذوف. وعلى قراءة الاستئناف يكون «الراسخون في العلم» خارجة من حكم العلم بالتأويل وتكون مبتدأ خبره «يقولون آمنا به»[1].

لقد كان المبدأ الذي طرحه المفسرون أن هذا الغموض الراجع إلى «الاجمال» يمكن الوصول إلى دلالته بالعودة إلى النص ذاته في مكان آخر، فالمجمل في موضع له بيان في موضع آخر. ان تفسير الرسول للظلم بالشرك كان تفسيراً للنص بالنص ذاته، فالنص من خلال نظامه اللغوي والدلالي يؤسس معجمه الخاص ويضع أساس تفسير الغامض في بعض أجزائه:

قال العلماء من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولاً من القرآن فما أجمل منه في مكان فقد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر[2].

وليس أدل على أن النص يؤسس لغته الخاصة من «المشكلة الشرعية» التي أضفاها النص على كثير من ألفاظ اللغة كالصلاة والزكاة والصيام والحج، بل ان ألفاظ «الاسلام» و«القرآن» و«الوحي» و«الشرع» و«السنة» تدخل في اطار الألفاظ التي أضفى عليها النص دلالات لم تكن لها في اللغة، وهذا هو الفارق بين «الدلالة الشرعية» و«الدلالة الوضعية» لهذه الألفاظ. لقد بلغ من الاحساس بهذا النقل الدلالي الذي قام النص بتحقيقه في بعض ألفاظ اللغة ان اعتبر بعض العلماء أن هذه الألفاظ من «المجمل» الذي يحتاج للبيان:

ومنها الآيات التي فيها الأسماء الشرعية نحو «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» و«لله على الناس حج البيت» قيل انها مجملة لاحتمال الصلاة لكل دعاء، والصيام لكل امساك والحج لكل قصد، والمراد بها لا تدل عليه اللغة وافتقر إلى البيان. وقيل: لا، بل يحمل على كل ما ذكر إلا ما خص بدليل[3].

إن بيان «المجمل» والكشف عن دلالة الغامض بالعودة إلى سياق النص في أجزاء أخرى أمر هام دون شك خاصة في مجال استثمار الأحكام الشرعية الفقهية من النصوص، لكن كثيراً من أجزاء النص أيضاً تظل تحتمل تعدد القراءات ومن ثم تعدد التأويلات خاصة على مستوى التركيب والأسلوب، ومع اختلاف «المنظور» الذي ينطلق منه القارىء والمفسر، وآية «آل عمران» خير دليل على ذلك.

---

(١) انظر تفاصيل هذا الخلاف في الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني ص ٧٢ ـ ٧٤.
(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٧٥.
(٣) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٠.

٣ ـ الاختلاف الذي يوهم التناقض

في كثير من أجزاء النص يحدث نوع من الاختلاف الذي يبرز من خلال «التكرار»، ولكنه تكرار لا يعيد نفس الشيء، بل تكرار يطرح جديداً. وحين قارن القدماء هذه النصوص «المكررة» ولاحظوا «الاختلاف» بينها حاولوا أن يكشفوا أن هذا «الاختلاف» لا يؤدي إلى غموض أو تناقض في دلالة النص، بل الأحرى القول انه اختلاف دال على «الاعجاز» من حيث دلالته على قدرة النص على التصرف دون الوقوع في التكرار الحرفي. إن القصص القرآني مثلاً يتكرر في السور المختلفة، لكن هذا التكرار يضيف دائماً شيئاً جديداً، فقصة موسى مع أهله حين رأى النار في طريق عودته إلى مصر تأتي في كل سورة بأسلوب مختلف وباضافة جديدة. فالقصة تحكي في سورة «النمل» أن موسى:

رأى ناراً فقال لأهله: «اني آنست ناراً سآتيكم منها بخبر أو آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون». وقال في سورة طه في هذه القصة: «لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى». وفي موضع «لعلي آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون». وقد تصرف في وجوه وأتى بذكر القصة على ضروب ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك. ولهذا قال: «فليأتوا بحديث مثله» ليكون أبلغ في تعجيزهم وأظهر للحجة عليهم[1].

ولذلك أعاد قصة موسى في سور وعلى طرق شتى وفواصل مختلفة مع اتفاق المعنى[2].

ولا يكتفي القدماء بهذا «التعليل» لوجود ظاهرة الاختلاف بين أجزاء النص، بل يحاولون تفسير هذا الاختلاف وذلك اعتماداً على مبدأ هام هو نفي الاختلاف الذي يوهم التناقض. ونفي الاختلاف الذي يوهم التناقض ليس نفياً للاختلاف في ذاته بل هو نفي للتناقض الذي يمكن أن يوهمه هذا الاختلاف. إن النص ذاته ينفي عن نفسه «الاختلاف» الموهم بالتناقض: ـ

سئل الغزالي عن معنى قوله تعالى: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كبيراً) فأجاب بما صورته: الاختلاف لفظ مشترك بين معان، وليس المراد نفي اختلاف الناس فيه، بل نفي الاختلاف عن ذات القرآن، يقال: هذا كلام مختلف، أي لا يشبه أوله آخره في الفصاحة، إذ هو مختلف، أي بعضه يدعو إلى الدين، وبعضه يدعو إلى الدنيا. أو هو مختلف النظم، فبعضه على وزن الشعر، وبعضه منزحف، وبعضه على أسلوب مخصوص

---

(١) الباقلاني: اعجاز القرآن، الجزء الثاني، ص ٥٦، والآيات من سورة النمل: ٧، طه: ١٠، القصص: ٢٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٩.

في الجزالة، وبعضه على أسلوب يخالفه، وكلام الله منزه عن هذه الاختلافات، فانه على منهاج واحد في النظم مناسب أوله آخره، وعلى مرتبة واحدة في غاية الفصاحة، فليس يشتمل على الغث والسمين، ومسوق لمعنى واحد، وهو دعوة الخلق إلى الله تعالى، وصرفهم عن الدنيا إلى الدين، وكلام الآدميين يتطرق اليه هذه الاختلافات. . . ولقد كان رسول الله ﷺ بشرا تختلف أحواله، فلو كان هذا كلامه أو كلام غيره من البشر لوجد فيه اختلاف كثير فأما اختلاف الناس فهو تباين في آراء الناس لا في نفس القرآن، وكيف يكون هذا المراد، وقد قال تعالى: (يضلّ به كثيراً ويهدي به كثيراً) فقد ذكر في القرآن أنه في نفسه غير مختلف، وهو مع هذا سبب لاختلاف الخلق في الضلال والهدى[1].

إن الاختلاف - في تأويل الغزالي - ظاهرة أحدثها النص بين الناس، فقد اختلف الناس في النص وفي تفسيره وتأويله، ولكن النص نفسه لا اختلاف فيه لا على مستوى النظم والأسلوب ولا على مستوى المضمون والدلالة. لكن مثل هذا التأويل يتجاهل أن اختلاف الناس حول النص «تأويلا» استند إلى أجزاء مختلفة في النص. إن استشهاد الغزالي بقوله تعالى: «يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً» هو في حقيقته استشهاد يعتمد على «تأويل» يأخذ الآية على ظاهرها بوصفها آية «محكمة» تدل بظاهرها. وهو استشهاد لا يوافقه عليه أي مفكر معتزلي يضع الآية في نطاق «المتشابه» الذي يحتاج إلى التأويل الذي يتباعد بها عن دلالتها الظاهرة. ويضع المعتزلي في مقابلة هذا الاستشهاد بالنص من جانب الأشعري استشهاداً بجزء آخر من النص يراه «محكماً» دالاً بظاهره على نقيض معنى النص الذي يستشهد به الأشعري.

إن اختلاف الناس حول النص يرتد في جانب منه إلى «اختلاف» النص ذاته، وهو اختلاف أوهم التناقض. من هنا يحرص العلماء على ازالة هذا الوهم، ومن هنا ينبع الاتفاق بين الفرق المختلفة على نفي التناقض عن القرآن. وليس تأويل «المتشابه» بردِّه إلى «المحكم» في حقيقته إلا محاولة لازالة وهم «التناقض» عن النصوص المختلفة. ومعنى ذلك أن كل الفرق تسلم بطريقة أو بأخرى بوجود نوع من الاختلاف بين أجزاء النص، لكنه اختلاف لا يؤدي إلى التناقض. انه اختلاف قد يرتد في جزء منه إلى طبيعة اللغة، فهو اختلاف طبيعي مردود إلى الطبيعة اللغوية للنص، أو لنقل بلغة معاصرة: اختلاف مردود إلى آلية النص في

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٤٦ -٤٨. ولاحظ فيما أكدناه من النص كيف يجذب الغزالي دلالة القرآن إلى الدعوة إلى الآخرة دون الدنيا التي يضعها في علاقة تعارض مع «الدين»، وهو الاتجاه الذي نناقشه في الباب الثالث من هذه الدراسة.

تحديد طبيعته الخاصة. وهذه الآلية الخاصة كما سبقت الاشارة هي التي تجعل فعل القراءة ـ والتأويل من ثم ـ جزءاً من آليات النص. لقد عبر القدماء عن هذا الترابط بين «آلية النص» وبين «فعل القراءة» حين أدركوا أن الاختلاف يرتد إلى طبيعة اللغة، وأن القراءة تتم من خلال «المعقول» الذي لا يصح أن يتعارض معه المنقول أو النص.

وانما حملهم على التأويل وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالة المتشابه والجسمية في حق الباريء تعالى، والخوض في مثل هذه الأمور خطره عظيم. وليس بين المعقول والمنقول تغاير في الأصول، بل التغاير انما يكون في الألفاظ، واستعمال المجاز (في) لغة العرب. وانما قلنا: لا تغاير بينهما في الأصول لما علم بالدليل أن العقل لا يكذب ما ورد به الشرع، إذ لا يَرِد الشرع إلا بما يفهمه العقل، إذ هو دليل الشرع وكونه حقاً. ولو تُصُوِّر كذب العقل في شيء لتُصُوِّر كذبه في صدق الشرع، فمن طالت ممارسته العلوم، وكثر خوضه في بحورها أمكنه التلفيق بينهما، لكنه لا يخلو من أحد أمرين، اما تأويل يبعد عن الأفهام، أو موضع لا يتبين فيه وجه التأويل لقصور الأفهام عن ادراك الحقيقة، والطمع في تلفيق كل ما يَرِد مستحيل المرام[1].

وإذا كان «الاختلاف» حين يُقْرأ من خلال «المعقول» يزيل توهم «التناقض» فان الاختلاف يصبح نوعاً من التنوع لا يتعارض مع الايمان بوحدة «النص» ووحدة مصدره. وإذا كانت الآراء والأيديولوجيات تختلف، فان «المعقول» الذي لا يتعارض معه النص يختلف من جماعة إلى جماعة داخل العصر الواحد في المجتمع الواحد، ويختلف من مجتمع إلى مجتمع في العصر الواحد، وهو أشد اختلافاً بتغاير العصر وتقدم الزمان وتطور المجتمعات. ويظل النص من خلال آليات الاختلاف نصاً قابلاً للقراءة والتفسير والتأويل.

لو كان القرآن كله محكماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد وكان بصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله والنظر فيه والانتفاع به. فاذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب. وإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسِّرة للمتشابهات[2].

إن النص بهذا الاختلاف لا يحدد هويته فقط ويميز نفسه عن غيره من النصوص بل يتجاوز ذلك لكي يجعل من نفسه محوراً في الثقافة عن طريق قابليته للتفسيرات والتأويلات

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٨٠.
(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٣.

المختلفة في المكان والزمان على السواء. إن النصوص المحددة الدلالة هي النصوص ذات الوظيفة الاعلامية الخالصة والتي تنتهي مهمتها بفك شفرة الرسالة ووصول المتلقي إلى مضمونها ومحتواها وصولاً كاملاً نهائياً، ومن شأن هذه النصوص أن تكون خاضعة خضوعاً شبه تام لمعطيات اللغة العادية، فهي نصوص لا تبدع لغتها الخاصة، وذلك على خلاف النصوص الممتازة. وفي القرآن نجد مستويات لغوية مختلفة تتراوح بين «الاعلام» الخالص وهي نصوص قليلة جداً وبين اللغة «الأدبية» المكثفة الدلالة المبدعة لآلياتها الخاصة.

٤ ـ الحروف المقطعة في أوائل السور

إذا كان «المجمل» يجد تفسيره في جزء آخر من النص، وإذا كان «المختلف» يفسر فيه «المتشابه» على ضوء «المحكم» فان الحروف المقطعة في أوائل السور لا تدخل تحت أي من هذين النمطين ناهيك أن تدخل تحت أي وجه من وجوه الدلالة التي ناقشناها في المنطوق والمفهوم. إن المنطوق في حالة الحروف المقطعة غير دال، أي ليس له مفهوم مباشر أو غير مباشر. ولا شك أن هذا هو الذي دفع بالبعض إلى جعل هذه الحروف من «المتشابه» الذي لا يعلمه إلا الله، وقرأ الآية ـ بناء على هذا التأويل لمعنى «المتشابه» ـ على الاستئناف دون العطف.

قال ابن عباس: أنزل الله القرآن على أربعة أوجه: حلال وحرام، ووجه لا يسع أحد جهالته، ووجه تعرفه العرب، ووجه تأويل لا يعلمه إلا الله[1].

وقد وُضع تحت هذا الوجه الذي لا يعلمه إلا الله كثير من أجزاء النص تدل بمنطوقها على اختصاص العلم الالهي ببعض الجوانب التي لا يعلمها البشر مثل الساعة ونزول الغيث وما في الأرحام والروح.

فهو يجري مجرى الغيوب نحو الآي المتضمنة قيام الساعة ونزول الغيث وما في الأرحام. وتفسير الروح والحروف المقطعة. وكل متشابه في القرآن عند أهل الحق، فلا مساغ للاجتهاد في تفسيره، ولا طريق إلى ذلك إلا بالتوقيف من أحد ثلاثة أوجه: اما نص من التنزيل، أو بيان من النبي ﷺ، أو اجماع الأمة على تأويله، فاذا لم يرد فيه توقيف من هذه الجهات علمنا أنه مما استأثر الله تعالى بعمله[2].

وإذا كانت النصوص المشار اليها عن الساعة والغيث وما في الأرحام وعن الروح

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٧٤.
(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦٦.

نصوصاً دالة بمنطوقها على استئثار علم الله بهذه الأشياء فإنها نصوص ليس لها تأويل وراء منطوقها. انها نصوص دالة أدخل في باب «المحكم» ولا علاقة لها بالتشابه أو الغموض. ومعنى ذلك أن الحروف المقطعة والآيات «المتشابهات» فقط هي التي استأثر الله بعلمها وليس لانسان تأويلها.

إن اختلاف الروايات عن ابن عباس جعل أنصار التأويل يستندون إلى مرويات أخرى عنه تعارض وجود شيء في القرآن لا يصل الإنسان إلى فهمه وتأويله: ـ

ألا ترى أن ابن عباس كان يقول: أنا من الراسخين في العلم، ويقول عند قراءة قوله في أصحاب الكهف: (ما يعلمهم إلا قليل): أنا من أولئك القليل.

وقال مجاهد.. لو لم يكن للراسخين في العلم حظ من المتشابه الا أن يقولوا: (آمنا) لم يكن لهم فضل على الجاهل، لأن الكل قائلون ذلك. ونحن لم نر المفسرين إلى هذه الغاية توقفوا عن شيء من القرآن فقالوا: هو متشابه لا يعلمه إلا الله، بل أمَرُّوا على التفسير، حتى فسروا الحروف المقطعة[1].

والحقيقة أن تفسير الحروف المقطعة ومحاولة الوصول إلى سرها يرجع إلى زمن نزول النص، وإلى جدل اليهود مع النبي حول الاسلام والقرآن. وسواء كانت هذه الرواية هي سبب نزول آية آل عمران أم كانت مجرد «واقعة» لا تعلّق لها بنزول الآية فان مغزاها بالنسبة لتفسير الحروف المقطعة يظل هاماً. لقد حاول اليهود تفسير هذه الحروف تفسيراً عددياً ظناً منهم أنها يمكن أن تكشف لهم عن مدة سيادة «الاسلام» وسيطرته سياسياً. قال ابن اسحاق راوياً عن ابن عباس: .

إن أبا ياسر بن أخطب مر برسول الله ﷺ، وهو يتلو فاتحة البقرة: «آلم ذلك الكتاب لا ريب فيه» فأتى أخاه حيي أخطب في رجال من يهود، فقال: تعلموا والله، لقد سمعت محمداً يتلو فيما أنزل عليه، «ألم ذلك الكتاب» فقالوا: أنت سمعته؟ فقال: نعم، فمشى حيي بن أخطب في أولئك النفر من يهود إلى رسول الله ﷺ، فقالوا له: يا محمد، ألم يذكر لنا أنك تتلو فيما أنزل اليك «ألم ذلك الكتاب»؟ فقال رسول الله ﷺ: بلى، قالوا: أجاءك بها جبريل من عند الله؟ فقال: نعم: قالوا: لقد بعث الله قبلك أنبياء ما نعلمه بَيَنٌ لنبي منهم ما مدة ملكه، وما أكل أمته غيرك، فقال حيي بن أخطب، وأقبل على من معه، فقال لهم: الألف واحدة، واللام ثلاثون، والميم أربعون، فهذه احدى وسبعون سنة، أفتدخلون في

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٣.

دين انما مدة ملكه وأكل أمته احدى وسبعون سنة؟ ثم أقبل على رسول الله ﷺ، فقال: يا محمد، هل مع هذا غيره؟ قال: نعم، قال: ماذا؟ قال: «ألمص». قال: هذه والله أثقل وأطول، الألف واحدة واللام ثلاثون، والميم أربعون، والصاد تسعون فهذه احدى وستون ومئة سنة، هل مع هذا يا محمد غيره، قال: نعم «الر». قال: هذه والله أثقل وأطول، الألف واحدة، واللام ثلاثون، والراء مئتان، فهذه احدى وثلاثون ومئتان، هل مع هذا غيره يا محمد قال: نعم «ألمر» قال: هذه والله أثقل وأطول، الألف واحدة، واللام ثلاثون، والميم أربعون، والراء مئتان، فهذه احدى وسبعون ومئتا سنة، ثم قال: لقد لبس علينا أمرك يا محمد، حتى ما ندري أقليلاً أعطيت أم كثيراً؟ ثم قاموا عنه. فقال أبو ياسر لأخيه حيي بن أخطب ولمن معه من الأحبار: ما يدريكم لعله قد جمع هذا كله لمحمد، احدى وسبعون، واحدى وستون ومئة، واحدى وثلاثون ومئتان، واحدى وسبعون ومئتان، فذلك سبع مائة وأربع وثلاثون سنة، فقالوا: لقد تشابه أمره علينا(١).

ولقد كان هذا التأويل أساساً فيما يبدو اعتمد عليه كثير من السلف في محاولة كشف أمد الدنيا ومدة العالم، ومن هؤلاء الذي اعتمدوا عليه السهيلي في كتابه فيما يقول ابن خلدون:

وهو أنه جمع الحروف المقطعة في أوائل السور بعد حذف المكرر قال وهي أربعة عشر حرفاً يجمعها قولك (الم يسطع نص حق كره) فأخذ عددها بحساب الجمل فكان سبعمائة وثلاثة اضافة إلى المنقضي من الالف الآخر قبل بعثته فهذه هي مدة الملة قال: ولا يبعد ذلك أن يكون من مقتضيات هذه الحروف وفوائدها. قلت: وكونه لا يبعد لا يقتضي ظهوره ولا التعويل عليه(٢).

وينتهي ابن خلدون إلى رفض مثل هذا التأويل وذلك استناداً إلى أمرين: الأول أن دلالة الحروف على «الأرقام» ليست دلالة طبيعية أو عقلية، بل هي دلالة عرفية وضعية اعتباطية. والأمر الثاني أن اليهود الذين وضعوا هذه الدلالة هم أقرب إلى البداوة والأمية بالمعنى الثقافي والحضاري ومن ثم لا يصح التعويل على آرائهم واجتهاداتهم في مثل هذه المسائل. يقول:

ولا يقوم من القصة دليل على تقدير الملة بهذا العدد لأن دلالة هذه الحروف على تلك الأعداد ليست طبيعية ولا عقلية وانما هي بالتواضع والاصطلاح الذي يسمونه حساب

---

(١) السيرة النبوية: الجزء الثاني، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.
(٢) المقدمة: ص ٢٣٢.

الجُمَّل. نعم انه قديم مشهور، وقدم الاصطلاح لا يصير حجة، وليس أبو ياسر وأخوه حيي ممن يؤخذ رأيه في ذلك دليلاً ولا من علماء اليهود لأنهم كانوا بادية بالحجاز غفلاً عن الصنائع والعلوم حتى عن علم شريعتهم وفقه كتابهم وملتهم، وانما يتلقفون مثل هذا الحساب كما تتلقفه العوام في كل ملة[1].

وإذا كان اليهود قد حاولوا تفسير هذه الحروف تفسيراً حسابياً، فان ابن عباس قد حاول أن يرد هذه الحروف إلى أسماء الله وصفاته، فكل حرف منها يدل على اسم أو صفة دلالة الجزء على الكل. وفي هذه الحالة يمكن أن يدل الحرف الواحد على أكثر من اسم وأكثر من صفة:

فالألف من «الله» واللام من «لطيف» والميم من «مجيد»، أو الألف من «آلائه» واللام من «لطفه» والميم من «مجده»[2].

ويمكن أيضاً أن يكون مفتتح كل سورة دالاً على عبارة كاملة على سبيل الاختصار، فتكون الدلالة: ـ

في قوله تعالى: «آلم». أنا الله أعلم، وفي (آلمص) أنا الله أفضل، و(ألر) أنا الله أرى، ونحوه من دلالة الحرف الواحد على الاسم العام والصفة التامة[3].

ولا شك أن هذا التأويل المنسوب إلى ابن عباس قد تطور فيما بعد، عند كل من الشيعة والمتصوفة، إلى علم قائم بذاته. اكتسبت فيه الحروف بصفة عامة وحروف أوائل السور بصورة خاصة أبعاداً ودلالات شتى سواء على الأئمة عند الشيعة على اختلاف فرقهم أم على حقائق الوجود والنص عند المتصوفة. وكان ذلك كله تعميقاً للاتجاهات «الغنوصية» في تفسير النص وتأويله.

وفي مقابل هذا الاتجاه التأويلي السري نجد اتجاهاً آخر يتعامل مع هذه الحروف من حقيقة أنها حروف غير دالة في ذاتها، بل هي جزء من النظام اللغوي الذي يعتمد عليه النص، ووجودها في النص هكذا مُفَرَّقة له دلالة عامة هي «تأكيد» أن هذا «النص» المعجز في نظمه مؤلف من نفس الحروف التي يؤلفون منها نصوصهم التي لا ترقى في مستواها إلى آفاق هذا النص. ومعنى ذلك أن الاشتراك بين النص وغيره من نصوص الثقافة هو اشتراك في النظام الصوتي، وذلك معنى من معاني الاعجاز عند الباقلاني: ـ

---

(١) المقدمة: ص ٣٣٣.

(٢)، (٣) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧٣، ص ١٧٤.

وهو أن الحروف التي بني عليها كلام العرب تسعة وعشرون حرفاً وعدد السور التي افتتح فيها بذكر الحروف ثمان وعشرون سورة وجملة ما ذكر من هذه الحروف في أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة وهو أربعة عشر حرفاً ليدل بالمذكور على غيره، وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظمون بها كلامهم[1] .

وهذه الحروف الأربعة عشر المذكورة في أوائل السور إلى جانب أنها من حيث العدد نصف حروف اللغة تمثل من جهة أخرى كل الظواهر الصوتية الموجودة في اللغة، فهي تمثل ظواهر «الهمس» و«الجهر» و«الشدة» و«الرخاوة» و«الانفتاح» و«الاطباق». وهي من جهة ثالثة تمثل تقسيم الحروف من حيث «المخرج» إلى حلقية وغير حلقية. ومعنى ذلك أن اختيار هذه الحروف لبدء السور بها لم يكن اختياراً عشوائياً قائماً على المصادفة والارتجال، بل هو اختيار له دلالته من حيث أن هذه الحروف تمثل الظواهر الصوتية الموجودة في حروف اللغة. فمن الحروف المهموسة فيها: الصاد والكاف والقاف والسين والحاء والطاء، ومن الحروف المجهورة : الألف واللام والميم والراء والهاء والعين والياء والنون، ومن الشديدة الألف والكاف والطاء والقاف، ومن الرخوة اللام والميم والراء والصاد والهاء والعين والسين والحاء والياء والنون، ومن المطبقة: الصاد والطاء، ومن المنفتحة: الألف واللام والميم والراء والكاف والهاء والعين والسين والحاء والقاف والياء والنون. وبالاضافة إلى ذلك ففيها من حروف القلقلة القاف والطاء. ومن حروف الحلق الحاء والهاء والعين:

والذي ينقسم اليه هذه الحروف على ما قسمه أهل العربية وبنوا عليها وجوهها أقسام نحن ذاكروها. فمن ذلك أنهم قسموها إلى حروف مهموسة وأخرى مجهورة، فالمهموسة منها عشرة وهي الحاء والهاء(؟) والخاء والكاف والشين والثاء والفاء والتاء والصاد والسين، وما سوى ذلك من الحروف فهي مجهورة، وقد عرفنا أن نصف الحروف المهموسة مذكورة في جملة الحروف المذكورة في أوائل السور، وكذلك نصف الحروف المجهورة على السواء لا زيادة ولا نقصان[2].

وكذلك مما يقسمون اليه الحروف يقولون انها على ضربين: أحدهما حروف الحلق وهي ستة أحرف العين والحاء والهمزة (؟) والهاء والخاء (؟) والغين (؟) والنصف من هذه الحروف

---

(١) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ٦٥ - ٦٦. وقد عدد الباقلاني الحروف تسعة وعشرين على اعتبار «لا» حرفاً مستقلاً، وإذا اعتبرناها حرفاً مركباً من حرفين هما اللام والألف صارت الحروف ثمانية وعشرين مطابقة لعدد السور. انظر الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧٦.

(٢) الباقلاني: اعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ٦٦.

مذكور في جملة الحروف التي تشتمل عليها الحروف المبينة في أوائل السور. وكذلك النصف من الحروف التي ليست بحروف الحلق.

وكذلك تنقسم هذه الحروف إلى قسمين آخرين: أحدهما حروف غير شديدة، وإلى الحروف الشديدة وهي التي تمنع الصوت أن يجري فيه وهي الهمزة والقاف والكاف والجيم (؟) والظاء والذال والطاء والياء، وقد علمنا أن نصف هذه الحروف أيضاً هي مذكورة في جملة تلك الحروف التي بنيت عليها تلك السور. ومن ذلك الحروف المطبقة وهي أربعة أحرف وما سواها منفتحة فالمطبقة الطاء والظاء والضاد والصاد. وقد علمنا أن نصف هذه الحروف في جملة الحروف المبدوء بها في أوائل السور.

وإذا كان القوم الذين قسموا في الحروف هذه الأقسام لأغراض لهم في ترتيب العربية وتنزيلها بعد الزمان الطويل من عهد النبي ﷺ، ورأوا مباني اللسان على هذه الجهة، وقد نبه بما ذكر في أوائل السور على ما لم يذكر على حد التصنيف الذي وصفنا دل على أن وقوعها الموقع الذي يقع التواضع عليه بعد العهد الطويل لا يجوز أن يقع إلا من الله عز وجل لأن ذلك يجري مجرى علم الغيوب. وإن كان انما نَبَّهوا على ما بُنِيَ عليه اللسان في أصله، ولم يكن لهم في التقسيم شيء وانما التأثير لمن وضع أصل اللسان، فذلك أيضاً من البديع الذي يدل على أن أصل وضعه وقع موقع الحكمة التي يقصر عنها اللسان. فان كان أصل اللغة توقيفاً فالأمر في ذلك أبين، وان كان على سبيل التواضع فهو عجيب أيضاً، لأنه لا يصح أن تجتمع هممهم المختلفة على نحو هذا إلا بأمر من عند الله تعالى. وكل ذلك يوجب اثبات الحكمة في ذكر هذه الحروب على حد يتعلق به الاعجاز من وجه[1].

إن الدلالة التي يضفيها الباقلاني هنا على وجود هذه الحروف في النص دلالة مشابهة لدلالة «الاخبار عن الغيوب» على اعجاز النص. ولكن علينا أن نكون على ذكر بأن هذه الدلالة دلالة أضافتها الثقافة على هذه الحروف بعد تطور الدرس اللغوي. ولا يقلل من هذه الدلالة الآن أن تقسيم الأصوات مخالف لتقسيم القدماء الذين كانوا يعتمدون على مجرد الملاحظة المباشرة، هذا بالاضافة إلى تطور نطق بعض الأصوات في اللغة الحديثة[2].

ثمة تأويلات أخرى تحاول اضفاء دلالة على هذه الحروف، منها مثلاً اعتبار هذه الحروف بمثابة أسماء للسور التي وردت فيها، ولكن هذا التأويل يُضْعِف من مشروعيته كثرة

---

(١) الباقلاني: اعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ٦٨ - ٦٩.

(٢) انظر: فليش: العربية الفصحى، نحو بناء لغوي جديد، ص ٣٧ - ٤١.

السور التي تبدأ بحروف متشابهة مثل «الم» التي تبدأ بها سور «البقرة» و«آل عمران» و«العنكبوت» و«الروم» و«لقمان» و«السجدة»، ومثل «آلر» التي تبدأ بها سور «يونس» و«هود» و«يوسف» و«الرعد» و«إبراهيم» و«الحجر»، هذا علاوة على الطواسين والحواميم. ويبدو دفاع علماء القرآن عن مثل هذا التأويل دفاعاً متهافتاً، ذلك أنهم يذهبون إلى أنه:

قد يقع الوفاق بين اسمين لشخصين. ثم يميز بعد ذلك بصفة وقعت، كما يقال زيد وزيد، ثم يميزان بأن يقال: زيد الفقيه، وزيد النحوي، فكذلك إذا قرأ القارىء: (آلم. ذلك الكتاب) فقد ميزها عن (آلم. الله لا إله إلا هو الحي القيوم)(1).

ويطول بنا الأمر إذا ناقشنا كل التأويلات التي طرحت لوجود هذه الحروف والتي أسهب علماء القرآن في تعدادها حتى وصلت إلى ثلاثة عشر تأويلاً، وانتهى الأمر ببعض العلماء إلى التسليم بها جميعاً وجعلها بمثابة تأويل واحد:

فيقال: إن الله جل وعلا افتتح السور بهذه الحروف ارادة منه للدلالة بكل حرف منها على معان كثيرة، لا على معنى واحد، فتكون هذه الحروف جامعة لأن تكون افتتاحاً، وأن يكون كل واحد منها مأخوذاً من اسم من أسماء الله تعالى، وأن يكون الله عز وجل قد وضعها هذا الوضع فسمى بها، وأن كل حرف منها في آجال قوم وأرزاق آخرين، وهي مع ذلك مأخوذة من صفات الله تعالى في انعامه وافضاله ومجده، وأن الافتتاح بها سبب لأن يسمع القرآن من لم يكن يسمع، وأن فيها اعلاناً للعرب أن القرآن الدال على نبوة محمد ﷺ بهذه الحروف وأن عجزهم عن الاتيان بمثله مع نزوله بالحروف المتعالمة بينهم دليل على كفرهم وعنادهم وجحودهم، وأن كل عدد منها إذا وقع أول كل سورة فهو اسم لتلك السورة(2)

ولا شك أن كل هذه التأويلات تؤكد بطريقة أو بأخرى احساس القدماء بأن «غموض» دلالة هذه الحروف يشكل جانباً من جوانب خصوصية النص، فهو غموض يؤكد «الاختلاف»، بين القرآن وبين غيره من النصوص. من هنا تختلف الحروف المقطعة عن غيرها من ظواهر الغموض التي ناقشناها في الفقرات السابقة، من حيث أن هذه الأخيرة ظواهر غموض دلالية تُبَيِّنها وتكشف عنها أجزاء أخرى من النص، وهي من ثم ظواهر غموض تبرز اختلاف النص داخلياً. وهكذا يكون النص قد خالف بين ذاته وبين غيره من النصوص من جهة، وخالف بين أجزائه من جهة أخرى. ولم تكن هذه المخالفة الا آلية من آليات النص حقق بها تميزه وحقق بها من ثم قدرته على التفاعل مع الثقافة في المكان والزمان.

(1) الزركشي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧٤.
(2) الزركشي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧٥.

الفصـل الرابع

العام والخاص

إذا كانت علوم «الاعجاز» و«المناسبة بين السور والآيـات» و«المحكم والمتشابـه» علوماً تؤكـد مفهوم «وحـدة» النص في وعي القدمـاء فان علم «العـام والخاص» يـزيد هـذا الوعي بـالوحـدة وضوحـاً رغم ارتباطـه ارتباطـاً وثيقـاً بعلم «أسبـاب النـزول». إذ لم يكتف العلماء بالوقوف عند حدود النظرة التجزيئية للنص التي ترى كل آية «نصاً» مستقـلاً بمعنى منفصل عن معنى الآيات السابقة لها أو التالية لهـا، بل بـذلوا ـ كما رأينا ـ غـاية جهـدهم لتأكيـد أن النص من حيث «النـزول» نـزل مجـزءاً، ولكنـه من حيث «التـلاوة» نص واحـد. وفي علم «العام والخاص» يؤكد العلماء مرة أخرى أن النصوص أو الآيات وان نزلت عند سبب خاص تتجاوز من حيث دلالتها حدود هذا السبب الخـاص. وإذا كان العلماء قـد اختلفوا في دلالـة النص وتساءلوا: هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب، فقد كان هذا الخلاف خلافاً فقهيـاً يرتبط بـآيات الأحكـام دون غيرهـا من الآيات. ولا شـك أن ما ورد في القـرآن خاصـاً بالأحكام والتشريعات يمكن النظر إليه من خلال هذه الثنائيـة، إذ يرتبط بعضهـا بسبب النزول ولا يفارقه، وان كان بعضها الآخر يتجاوز «الواقعة» الجزئية التي نزل فيها ليدل على حكم عـام يصلح أن ينطبق على آلاف الوقائع الشبيهة.

لقـد كان اهتـمام الفقهاء والأصـوليين بـاكتشـاف الـطرائق التي يمكن أن يستجيب بهـا النص لمتغيرات الواقع في حركته النامية المتطورة عبر التاريـخ هو العـامل الأكـبر وراء التركيـز على «عموم اللفظ» دون الوقوف عند «خصوص السبب». لـذلك نـظر كثير من الفقهـاء إلى «الوقائع» الجزئية التي يمثلها علم «أسباب النزول» بوصفها مجرد نماذج وأمثلة لأحوال اجتماعية وانسانية. وعلى ذلك فان دلالة النص لا تقف عند حدود هذه الوقـائع الجـزئية بـل تنسحب على كل الوقائع الشبيهة: ـ

ومن الأدلة على اعتبار عموم اللفظ (كون) احتجاج الصحابة وغيرهم في وقائـع بعموم آيـات نزلت عـلى أسباب خـاصة شـائعاً ذائعـاً بينهم. قال ابن جـرير: حـدثني محمد بن أبي معشر: أخبرنا أبـو معشر نجيح سمعت سعيـداً المقبري يـذكر محمـد بن كعب القرظي فقـال

سعيد: ان في بعض كتب الله: ان لله عباداً ألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم أمرّ من الصبر، فقال محمد بن كعب: هذا في كتاب الله: «ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا» الآية، فقال سعيد: قد عرفت فيمن أنزلت، فقال محمد بن كعب: ان الآية تنزل في الرجل ثم تكون عامة.

فان قلت فهذا ابن عباس لم يعتبر عموم قوله: «لا تحسبن الذين يفرحون» الآية، بل قصرها على ما أنزلت فيه من قصة أهل الكتاب، قلت: أجيب عن ذلك بأنه لا يخفى عليه أن اللفظ أعمّ من السبب، لكنه بين أن المراد باللفظ خاص، ونظيره تفسير النبي ﷺ «الظلم» في قوله تعالى: «ولم يلبسوا ايمانهم بظلم» بالشرك من قوله: «إن الشرك لظلم عظيم» مع فهم الصحابة العموم في كل لفظ. وقد ورد عن ابن عباس ما يدل على اعتبار العموم فانه قال به في آية السرقة مع أنها نزلت في امرأة سرقت. قال ابن أبي حاتم: حدثنا علي بن الحسين نبأنا محمد بن أبي حماد حدثنا أبو ثميلة بن عبد المؤمن عن نجدة الحنفي، قال: سألت ابن عباس عن قوله: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» أخاص أم عام؟ قال: بل عام.

وقال ابن تيمية: قد يجيء كثيراً من هذا الباب قولهم هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما ان كان المذكور شخصاً كقولهم آية الظهار نزلت في امرأة ثابت بن قيس، وأن آية الكلالة نزلت في جابر بن عبدالله، وأن قوله: «وأن احكم بينهم» نزلت في بني قريظة والنضير، ونظائر ذلك مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة أو قوم من اليهود والنصارى أو في قوم من المؤمنين، فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فان هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الاطلاق. والناس وان تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب، هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحد ان عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وانما غاية ما يقال انها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ. والآية التي لها سبب معين ان كانت أمراً أو نهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وان كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته[1].

إن تجاوز «السبب الخاص» في دلالة النص إلى مستوى «العموم» لا بد أن يستند إلى دوال في النص ذاته تسمح بهذا التجاوز والانتقال. ومن طبيعة اللغة ذاتها أنها تعبر عن الوقائع تعبيراً رمزياً، فالوجود الفيزيقي للأشياء يتحول في اللغة إلى رموز صوتية، وهذا

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٩ ـ ٣٠.

التحول لا يتم إلا عبر المرور من الوجود المادي إلى الـوجود الـذهني في المفاهيم والتصـورات المشتركة. هذا على مستوى دلالة الألفاظ على مـدلولاتهـا، فإذا انتقلنا من دلالة الألفـاظ إلى دلالة التراكيب كان تعبير اللغة عن الوقائع تعبيراً من خلال علاقات لغوية لها خصوصيتهـا. إن عبارة «مات السائق» مثلاً أسندت الفعل «مات» إلى الفاعل «السائق»، ولكن هـذا اسناد لغـوي لا يتطابق مـع الحدث الخـارجي ولا يحاكيـه، ففي الحدث الخـارجي الذي تعـبر عنه الجملة لم يفعـل السائق الموت بنفسه. وفي عبـارة أخـرى مثـل «أعجبني العَـرْضُ» نجـد أن علاقات الفاعلية والمفعولية لا تشير إلى وقائع خارجية، بل تشير إلى علاقات لغوية. هذا من حيث علاقة اللغة بما تدل عليه في الواقع الخارجي، إذ للغة آليات خاصـة بها تحـول الواقـع إلى وجود رمزي صوتي أو كتابي.

لكن أهـم آليـات اللغة في التعبـير عن الوقـائع أن أي عبـارة من العبارتـين السابقتـين تصلح للتعبير عن ملايين الوقائع الشبيهة التي يموت فيها السائقون أو التي يستأثر فيها عـرض بـاعجاب متكلم. ولـو اسْتُخْدِمَت بعض أدوات التخصيص في أيٍّ من الجملتـين كأن نقـول مثلاً: «مات السائق حين اصطدمت السيارة التي كان يقودها بالقطار» فان الجملة تـظل رغم ذلـك صالحـة للتعبير عن آلاف الـوقائـع التي يموت فيهـا سائقـون حـين تصـطدم سيـاراتهم بقطارات. وحتى في حالـة استبدال اسم عَلَم بكلمـة «سائق» ونعت كلمـة «السيارة» ببعض النعوت التي تميزها عن غيرها من السيارات، فلن تفلح كل هذه الـوسائـل اللغويـة في جعل العبارة اللغوية «خاصة» بالحادثة الجزئية. هكـذا تعتمد اللغـة في تعبيرهـا الرمـزي عن العالم على طاقتي التجريد والتعميم.

إن الأصل في آليات اللغـة اذن التعميم، لذلـك حرص العلماء عـلى تأكيـد العموم في كثـير من الأحكام التي شرعهـا النص. ولكن هذا الحـرص على «العمـوم» لا يقلل من أهمية علم «أسباب النزول» الذي يتوقف عليه في كثير من الأحيـان اكتشاف دلالـة النصوص. ان الآيات:

وإذ أخـذ الله ميثـاق الـذين أوتـوا الكتـاب لَتُبَيِّنُنَّه للنـاس ولا تكتمـونـه فنبـذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون. لا تحسبن الذين يفـرحون بمـا أوتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم[1].

قد أشكلت على مروان بن الحكم فسأل ابن عباس:

---

(١) سورة آل عمران: الآيات، ١٨٧ ـ ١٨٨.

لئن كان كل امرىء فرح بما أوتي وأحب أن يُحْمَد بما لم يفعل معذباً لَنُعَذَّبن أجمعون: فقال ابن عباس: هذه الآية نزلت في أهل الكتاب... سألهم النبي ﷺ عن شيء فكتموه وأخبروه بغيره، فخرجوا وقد أروه أن قد أخبروه بما سألهم عنه، فاستحمدوا بذلك اليه وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ما سألهم عنه[1].

وليس معنى قول ابن عباس: ان الآية نزلت في أهل الكتاب أنه يجعل دلالتها دلالة خاصة، بل القصد من وراء ذكر «السبب» اكتشاف دلالة النص بالعودة به إلى سياقه الأكبر. والدلالة التي يمكن الوصول اليها أن الذم واقع على الجمع بين الفرح بما يجنيه الانسان من الباطل وبين حب الحمد على هذا الباطل أيضاً. لقد كذب اليهود على محمد، وحققوا من وراء هذا الكذب غايتين: الفرح بخداع محمد، واكتساب الحمد على شيء لم يفعلوه في الحقيقة. وهذه الدلالة تحتاج لا شك إلى معرفة سبب النزول، ولكنها تظل دلالة عامة غير خاصة بالسبب الذي نزلت من أجله: ـ

لأن اللفظ أعم من السبب.... وانما الجواب أن الوعيد مرتب على أثر الأمرين المذكورين، وهما الفرح وحب الحمد، لا عليهما أنفسهما، إذ هما من الأمور الطبيعية التي لا يتعلق بها التكليف أمراً ونهياً... لا يخفى عن ابن عباس رضي الله عنه أن اللفظ أعم من السبب، لكنه يبن أن المراد باللفظ خاص، ونظيره: تفسير النبي ﷺ الظلم بالشرك[2].

إن معنى التخصيص الذي يفهم من كلام ابن عباس تحديد مدلول النص لا تخصيص الحكم بقصره على الواقعة الجزئية الخاصة التي هي سبب النزول، انه تحديد المقصود بالفرح وحب الحمد فليس كل من يفرح بما أوتي ويجب أن يحمد بما لم يفعل معذباً وإلاّعذب الناس جميعاً كما توهم مروان بن الحكم. إن دلالة النص التي أمكن الوصول اليها من «سبب النزول» تحصره في «فرح» خاص بفائدة يجنيها الانسان من باطل، ويجتمع مع هذا الفرح حب الحمد على هذا الباطل الموهم. لكن هذه الدلالة عامة في كل من تحققت فيه هذه الشروط.

١ ـ آليات العموم

يعد الأصوليون الوسائل اللغوية التي يستفاد منها معنى العموم ويحصرونها في الوسائل الآتية: ـ

١ ـ «كل» سواء بدىء بها الكلام أو جاءت في التوابع.

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٧.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٧ ـ ٢٨.

٢ ـ أسماء الموصول.
٣ ـ «أي» و«ما» و«مَنْ» سواء جاءت شرطية أم استفهامية أم موصولة.
٤ ـ الجمع المُعَرَّف سواء كان التعريف بالألف واللام أم كان بالاضافة.
٥ ـ اسم الجنس المعرف سواء بالاضافة أو بالألف واللام.
٦ ـ النَّكرة في سياق النهي والنفي والشرط، وفي سياق الامتنان.

العام لفظ يستغرق الصالح من غير حصر. وصيغة «كل» مبتدأة نحو «كل من عليها فان» أو تابعة نحو: «فسجد الملائكة كلهم أجمعون» و«الذي» و«التي» وتثنيتهما وجمعهما نحو: «والذي قال لوالديه أفٍّ لكما» فان المراد به كل من صدر منه هذا القول، بدليل قوله بعد: «أولئك الذين حق عليهم القول» و«الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة» «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة». «للذين اتقوا عند ربهم جنات» و«اللائي يئسن من المحيض» الآية «واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا» الآية، «واللذان يأتيانها منكم فآذوهما».

و«أي» و«ما» و«من» شرطا واستفهاماً وموصولاً، نحو: «أياً ما تدعو فله الأسماء الحسنى» «انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» «من يعمل سوءاً يُجْزَ به».

والجمع المضاف نحو «يوصيكم الله في أولادكم» والمعرف بأل نحو: «قد أفلح المؤمنون» و«اقتلوا المشركين».

واسم الجنس المضاف نحو: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره» أي كل أمر الله، والمعرّف بأل نحو: «وأحلّ الله البيع» أي كل بيع، «إن الإنسان لفي خسر» أي كلّ إنسان بدليل «إلا الذين آمنوا».

«والنكرة» في سياق النفي والنهي نحو: «فلا تقل لهما أف» «وان من شيء إلا عندنا خزائنه» «ذلك الكتاب لا ريب فيه» «فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج». وفي سياق الشرط نحو: «وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله». وفي سياق الامتنان نحو: «وأنزلنا من السماء ماء طهورا»[1].

ويضيف الزركشي ـ في افادة «النكرة» العموم ـ إلى الشرط والنفي والنهي سياق الاستفهام «من قوله: (هل تعلم له سميا)»[2] ويضيف في مكان آخر ظاهرة «الحذف» خاصة

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦.
(٢) البرهان في علوم القرآن: الجزء الثاني، ص ٦.

حـذف المفعول، حيث يعـامل الفعـل المتعدي معـاملة الفعل الـلازم للدلالة عـلى «العموم» وذلـك في سياق تـوجيه الخـطاب إلى ضمير مخـاطب غير معـين أو محدد، فيقصـد به العمـوم أيضاً: ـ

(ولو ترى إذ فزعوا فلا فوت)، أُخْرِج في صورة الخطاب لما أريد العموم، للقصـد إلى تفظيع حالهم، وأنها تناهت في الظهور حتى امتنع خفاؤها، فلا تخص بهـا رؤية راء، بـل كل من يتأتى منه الرؤية داخل في هذا الخطاب، لقوله تعالى:

(وإذا رأيت ثم رأيت نعيـماً وملكاً كبيـراً) لم يُرد بـه مخاطب معـين، بل عبّر بالخـطاب ليحصل لكل واحد فيه مدخل، مبالغة فيها قصد الله من وصف ما في ذلك المكان من النعيم والملك، ولبنـاء الكلام في المـوضعين عـلى العموم لم يجعل لـ «تـرى» ولا لـ «رأيت» مفعـولاً ظاهراً ولا مقدراً ليشيع ويعم»[1].

إن كثيـراً من الآيات التي يـوردها العلماء في مجـال الأحكـام للدلالـة عـلى أن «عمـوم اللفظ» هو الأحق بالاعتبار من «خصوص» السبب آيات تستخدم فيها الأسماء الموصولة. من هذه الآيات مثلاً قوله تعالى: ـ

قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركـما ان الله سميع بصير. الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم ان أمهاتهن اللائي ولـدنهن وانهم ليقولون منكراً من القول وزوراً إن الله غفور رحيم. والذي يظاهرون من نسـائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلك توعظون به والله بمـا تعملون خبير. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستـطع فإطعـام ستين مسكينـاً ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله وتلك حدود الله وللكافرين عذاب أليم[2].

وهي آيات نزلت في شأن «سلمة بن صخـر»، وعلينا أن نـلاحظ كيف أن النص يبدأ بالخاص «الـواقعة الجـزئية» وهي شكـوى المرأة من زوجهـا، ثم ينتقل إلى العـام باستخـدام الأسماء الموصولة. والمثال الثاني هو آيات اللعان، وهو قوله تعالى: ـ

والـذين يـرمـون أزواجهم ولم يكن لهم شهـداء إلا أنفسهم فشهـادة أحـدهم أربـع شهادات بالله انه لمن الصادقين. والخامسة أن لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين. ويدرأ عنها

---

(١) البرهان في علوم القرآن: الجزء الثاني، ص ٢١٩.
(٢) سورة المجادلة: الآيات ١ ـ ٤.

العذاب أن تشهد أربع شهادات بـالله انه لمن الكـاذبين. والخـامسة أن غضب الله عليهـا ان كان من الصادقين[1].

وهي آيـات نزلت في شـأن «هلال بن أميـة»، والآية الثـالثة نـزلت في حق من قذفـوا عائشة، وهي قوله تعالى:

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهـداء فاجلدوهم ثـمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً أولئك هم الفاسقون[2].

وهـذا الاستخدام لـلأسماء الموصـولـة هـو الـذي ينقـل دلالـة الآيـات من مستـوى «الخصوص» إلى مستوى العموم. ولذلك فان الاحكام الواردة بها ليست «خاصـة» بمن نزلت فيهم، بل هي أحكام عامة لكل من ينطبق عليـه الوصف الـذي صاغتـه «جملة الصلة» بعد اسم الموصول. ان استخدام اسم الموصـول ـ وما يتبعـه من جملة الصلة التي تعد بمثـابة جملة وصفية عند عبد القاهر[3] ـ استخدام يستهدف التعميم:

فتعدى الحكم إلى من سواهم، فمن يقول بمراعاة حكم اللفظ كان الاتفاق ها هنـا هو مقتضى الأصل، ومن قال بالقصر على الأصل خرج عن هذا الأصل في هذه الآية بدليل[4].

إن استخدام اسم الموصول بما يرتبط به من جملة الصلة يؤدي إلى خلق مفهـوم عام في «الوهم والخيال» على حد تعبير عبد القـاهر. وهـذا المفهوم العـام ينقل الـدلالة اللغـوية من مستوى الواقعة الجزئية لتعبر عن مفهوم عام: ـ

وليس شيء أغلب عـلى هذا الضرب الموهوم من «الـذي» فانـه يجيء كثيراً عـلى أنك تقدِّر شيئاً في وهمك، ثم تعبِّر عنه بالذي، ومثال ذلك قوله: ـ

أخـوك الـذي ان تـدعـه لملمّـة ... يُجبْك وان تغضب إلى السيف يغضب

وقول الآخر: ـ

أخـوك الـذي ان رِبْتَـه قـال انمـا ... أربْت وان عـاتبتـه لَانَ جـانبــه

فهذا ونحوه على أنك قدرت انسانـاً هذه صفتـه وهذا شـأنه وأحلت السـامع عـلى من يتعينّ في الوهم دون أن يكون قد عـرف رجلاً بهـذه الصفة، فـأعلمته أن المستحق لاسم الآخـوّة هو

(١) سورة النور: الآيات ٦ ـ ٩.
(٢) سورة النور: الآية ٤.
(٣) انظر: دلائل الاعجاز، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٢.
(٤) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٥.

ذلك الذي عرفه حتى كأنك قلت: أخوكَ زيد الذي عرفت أنك تدعه لملمّة يجيبك، ولكون هذا الجنس معهوداً من طريق الوهم والتخيُّل جرى على ما يوصف بالاستحالة(١).

وإذا كانت دلالة اسم الموصول على العموم ناتجة عن حاجته لجملة الصلة التي تحوله إلى مفهوم عام، فان ظاهرة حذف المفعول تؤدي إلى العموم من حيث تحويلها لدلالة الفعل من التعدي إلى اللزوم على المستوى النحوي، ومن حيث قابلية التركيب لاحتمالات دلالية متعددة على مستوى «التأويل». لذلك يصف عبد القاهر هذه الظاهرة ـ ظاهرة الحذف ـ بقوله: انه

باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر شبيه بالسحر، فانك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الافادة أزيد للافادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُبِن(٢).

ويتوقف عبد القاهر امام شاهدين شعريين كاشفاً عن دلالة الحذف، يتوقف أمام قول البحتري: ـ

شجو حساده وغيظ عداه　　أن يرى مُبْصرٌ ويسمعَ واعٍ

وكذلك أمام بيت عمرو بن معد يكرب: ـ

فلو أن قومي أنطقتني رماحُهم　　نطقتُ ولكن الرماح أجرَّتِ

ويرى أن حذف المفعول للفعل «يرى» وللفعل «يسمع» في البيت الأول، وحذفه للفعل «أجرَّ» في البيت الثاني، حذف ليس الغرض منه الاختصار فحسب، وهو الاختصار الذي يعبر عنه النحاة بقولهم: «حذف ما يعلم جائز»، بل هو حذف يستهدف نقل دلالة الأبيات من اطار التجربة الخاصة إلى مجال التجربة العامة. ان الحذف هنا يقوم بوظيفة نقل الدلالة من «الخاص» إلى «العام» لا بالمعنى الفقهي الذي ناقشناه قبل ذلك، بل بالمعنى النقدي.

ولا شك أن المفعولات المحذوفة يمكن تقديرها اعتماداً على السياق من منظور نحوي تقليدي كما يفعل عبد القاهر حين يشرح البيت الأول قائلاً:

المعنى لا محالة أن يرى مبصر محاسنه ويسمع واع أخباره وأوصافه(٣).

ويكون معنى البيت الثاني اعتماداً على تقدير المحذوف أيضاً:

---

(١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الاعجاز، ص ٢٠٢.
(٢) المصدر السابق: ص ١٧٠.
(٣) دلائل الاعجاز، ص ١٧٨.

ولكن الرماح أجرتني، وأنه لا يتصور أن يكون ها هنا شيء آخر يتعدى اليه لاستحالة أن يقول: فلو أن قومي أنطقتني رماحهم، ثم يقول: ولكن الرماح أجرت غيري[1].

لكن هذا المعنى الذي يعتمد على تقدير المحذوف هو «المعنى الأصلي» «أو» «الغرض» عند عبد القاهر، وليس هو المعنى الناتج عن هذا النظم الخاص وما يتضمنه من حذف. إن معنى النظم ودلالة الحذف يتجاوز الحدث الجزئي الذي كان البيت تعبيراً عنه «قصداً»، أي يتجاوز الدافع الأول للنص وهو المديح في البيت الأول والاعتذار في البيت الثاني. انه ينقل التجربة من مجال الخاص إلى مجال العام. وعلى ذلك تكون الدلالة في البيت الأول:

فأنت ترى حساده وليس شيء أشجى لهم وأَغْيَظَ من علمهم بأن ههنا مبصراً يرى وسامعاً يعي حتى لَيَتَمَنَّون أن لا يكون في الدنيا كلها من له عين يبصر بها وأذن يعي بها كي يخفي مكان استحقاقه لشرف الأمانة فيجدوا بذلك سبيلا إلى منازعته اياها[2].

وتكون دلالة النظم في البيت الثاني:

كان من سوء بلاء القوم ومن تكذيبهم عن القتال ما يُجِرّ مثله، وما القضية فيه أنه لا يتفق على قوم إلاّ خرس شاعرهم فلم يستطع نطقاً. وتعديتك الفعل تمنع من هذا المعنى، لأنك إذا قلت: ولكن الرماح أجرتني، لم يمكن أن يُتَأَوَّل على معنى أنه كان منها ما شأن مثله أن يجر قضيةً مستمرة في كل شاعر قوم، بل قد يجوز أن يوجد مثله في قوم آخرين فلا يجر شاعرهم. ونظيره أنك تقول: قد كان منك ما يؤلم، تريد ما الشرط في مثله أن يؤلم كل أحد وكل انسان. ولو قلت ما يؤلمني لم يفد ذلك لأنه قد يجوز أن يؤلمك الشيء لا يؤلم غيرك[3].

وهذا المبدأ الهام الذي يطرحه عبد القاهر من أن الحذف - حذف المفعول - قد يحول المعنى والدلالة من مجال الخاص إلى مجال العام مبدأ يمكن تطبيقه على كثير من النصوص الأدبية. وعلى ذلك تصبح الدلالة في أبيات طُفَيْل الغَنَوي التي قالها مادحاً جعفر بن كلاب، وهي:

جزى الله عنا جعفراً حين أَزْلَقت ... بنا نَعْلُنا في الواطئين فزلَّت
أبوا أن يَمَلّونا ولو أن أُمَّنا ... تلاقي الذي لاقوه منا لَمَلَّتِ
هم خلطونا بالنفوس وألجأوا ... إلى حُجُرَاتٍ أدْفأت وأَظَلَّت

(١) المصدر السابق، ص ١٧٩.
(٢) دلائل الاعجاز: ص ١٧٨.
(٣) دلائل الاعجاز، ص ١٨٠ - ١٨١.

«ان من لـه حكم مثله في كل أم أن تمـل وتسأم وأن المشقـة في ذلك إلى حـد يعلم أن الأم تمـل له الابن وتتـبرم به، مـع ما في طبـاع الأمهات من الصـبر على المكاره في مصـالـح الأولاد، وذلك أنه وان قـال (أُمَّنا) فـان المعنى على أن ذلـك حكم كل أم مـع أولادها. ولـو قلت (ملتنا) لم يحتمل ذلك لأنه يجري مجرى أن تقـول: لو لقيت أمنـا ذلك لـدخلها مـا يملها منا. وإذا قلت ما يملها منا فقيدت لم يصلح لأن يراد به معنى العموم وأنه بحيث يمل كـل أم من كل ابن.

وكذلك قوله: إلى حجرات أدفأت وأظلت، لأن فيه معنى قولـك: حجرات من شـأن مثلها أن تدفيء وأن تظل، أي هي بالصفة التي إذا كان البيت عليهـا أدفأ وأظـل. ولا يجيء هذا المعنى مع اظهار المفعول، إذ لا تقول: حجرات من شأن مثلها أن تدفئنا وتظللنا. هـذا لغو من الكلام»[1].

وإذا كان عبد القاهر في تحليلاته لا يكاد يغادر دلالة البيت أو جزء البيت للكشف عن دلالة «نص» متكامـل، فذلـك راجع إلى أن البحث عن آليـة الانتقال من الخـاص إلى العام بدأ كما رأينا فيَ دائرة البحث الفقهي لاستثمار الأحكام من النصوص، ثم انتقل بعد ذلك إلى مجال الدراسات الأدبية واللغوية. ويكفي عبد القاهر قدرته على هذا الربط بين المجالين دون أن يظل مبحث «العام والخاص» في اطار المفاهيم العامة للمجاز كما هو الأمـر عند ابن قتيبـة والباقلاني وغيرهم. ومـع ذلك فـان في كثير من تحليـلات عبد القـاهر لبعض النصـوص ما يكشف عن وعي بـاهر بقـدرة بعض الوسـائل اللغـوية ـ خـاصة حـذف المفعول ـ عـلى نقل الدلالة من مجال «الخاص» إلى مجال «العام». يقول تعليقاً على قول الشاعر:

إذا بعدت أَبْلت وان قربت شفت فهجـرانها يُبْلي ولقيـانها يشفي

«قـد علم أن المعنى: إذا بعـدت عني أبلتني، وان قـربت مني شفتني، إلا أنـك تجـد الشعر يأبى ذكر ذلك ويوجب اطراحه، وذلك لأنه أراد أن يجعل البلى كأنه واجب في بعادهـا أن يوجبه ويجلبه وكأنه كالطبيعة فيه، وكذلك حال الشفـاء مع القـرب حتى كأنـه قال: أتـدري ما بعادها؟ هو الدّاء المضني. وما قربها؟ هو الشفاء والبرء من كـل داء. ولا سبيل لـك إلى هذه اللطيفة وهذه النكتة إلا بحذف المفعول البتة فاعرفه.

وليس لنتائج هذا الحذف ـ أعني حـذف المفعول ـ نهايـة، فانـه طريق إلى ضروب من

---

(١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الاعجاز، ص ١٨١.

الصنعة وإلى لطائف لا تحصى»[1].

إن الانتقال من الخاص إلى العام انتقال دلالي يتحقق باستخدام بعض آليات اللغة، ولكنه انتقال لا ينفي علاقة النص بالواقع ولا يتصادم معها. وعلى مستوى النص القرآني يكون فهم سبب النزول هاماً لإدراك المعنى واكتشاف الدلالة، لكن المعنى والدلالة لا يقفان عند حدود الوقائع، بل تكون النصوص قابلة للتعبير عن وقائع شبيهة، وتكون من ثم قابلة لاعادة القراءة والتفسير والتأويل.

٢ ـ آليات الخصوص

إذا كانت آليات العموم تعتمد على بعض الوسائل اللغوية فان ثمة وسائل لغوية أخرى تحول العموم إلى خصوص، أي تخصص الدلالة العامة للنصوص، ويعد اكتشاف هذه الأدوات أمراً هاماً بالنسبة لعلماء أصول الفقة، ولا يقل في أهميته عن اكتشاف أدوات العموم وآلياته. لكن هذا «الخصوص» الذي تحققه بعض الوسائل اللغوية ليس خصوص «المناسبة»، بمعنى أنه لا يعني قصر مفهوم النص على الحدث الجزئي الذي كان النص استجابة له. ان معنى «الخصوص» اللغوي ينحصر في أحد أمرين كما يقول الفقهاء: أن يكون اللفظ عاماً في صيغته وتكون دلالته غير شاملة لجميع الأفراد الذين يشير اليهم، بل تكون دلالته خاصة. وهذه الدلالة الخاصة تكون مفهومةً من السياق التركيبي للنص وهو ما يطلق عليه الفقهاء «العام المراد به الخصوص». والمعنى الثاني للخصوص اللغوي أن يكون اللفظ عاماً في صيغته ودلالته، ولكن الحكم الوارد في النص لا ينطبق على مدلول عموم الألفاظ. ويعتمد التخصيص في هذا النمط من النصوص على دوال لغوية قد تكون متصلة بالنص المذكور، أو على نصوص أخرى منفصلة عن النص المَعْني. وهذا النوع الثاني يطلق عليه الفقهاء «العام المخصوص». وقد ذهب بعض العلماء إلى أن هذا النوع الثاني هو الغالب على النصوص الخاصة بالأحكام الشرعية:

إذ ما من عام إلا ويُتَخَيَّل في التخصيص فقوله: «يا أيها الناس اتقوا ربكم» قد يخص منه غير المكلف، و«حرمت عليكم الميتة» خص منه حالة الاضطرار ومنه السمك والجراد «وحرم الربا» خص منه العرايا[2].

---

(١) دلائل الاعجاز: ص ١٨٣.

(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦. و«العرايا» جمع «عرية» وهي النخلة خارج البستان، أباح الرسول بيع ثمرها قبل أن ينضج. وذلك اشارة إلى حديث مسلم «أن رسول الله ﷺ نهى عن المزابنة، الثمر بالثمر، إلا أصحاب العرايا فانه قد أذن لهم. «مختصر صحيح مسلم»، الجزء الثاني ص: ٦ ـ ٧.

ولكن السيوطي يجد في آيات الأحكام نصاً واحداً لا خصوص فيه:

وقد استخرجت من القرآن بعد الفكر آية فيها وهي قوله: «حرمت عليكم أمهاتكم» الآية فانه لا خصوص فيها[1].

إن الفارق بين «العام المراد به الخصوص» وبين «العام المخصوص» فارق دلالي في الأساس، الأول يتحدد من خلال عدة زوايا: الزاوية الأولى هي التي أشرنا اليها قبل ذلك، وهي أن دلالة اللفظ في النمط الأول لا تكون دلالة شاملة تستغرق كل الأفراد الداخلة في مفهوم اللفظ، في حين أن دلالة اللفظ في النمط الثاني تكون شاملة. الزاوية الثانية من حيث الحكم المُتَضَمَّن فالحكم في النمط الأول لا ينطبق إلا على دلالة اللفظ الخاصة، في حين أن الحكم في النمط الثاني لا يتطابق مع دلالة اللفظ، فاللفظ عام ولكن الحكم خاص. الزاوية الثالثة: إن دلالة اللفظ في النمط الأول مجازية في حين أن دلالة اللفظ في النمط الثاني دلالة حقيقية. الزاوية الرابعة أن قرينة التخصيص في النمط الأول قرينة عقلية، في حين أن القرينة في النمط الثاني قرينة لفظية. الزاوية الخامسة: ان القرينة العقلية في النمط الأول متصلة بالخطاب، أما القرينة اللفظية في النمط الثاني فقد تكون متصلة وقد تكون منفصلة. ويمكن أن نضع هذه الزوايا الفارقة بين النمطين دلالياً على النحو التالي:

	العام المراد به الخصوص	العام المخصوص
١ ـ الدلالة اللفظية	خاصة	عامة
٢ ـ طبيعة الدلالة	مجازية	حقيقية
٣ ـ أداة التخصيص	عقلية متصلة	لفظية متصلة/أو منفصلة
٤ ـ الحكم	خاص	خاص

وللناس بينهما فروق: ان الأول لم يرد شموله لجميع الأفراد لا من جهة تناول اللفظ ولا من جهة الحكم بل هو ذو أفراد استعمل في فرد منها. والثاني أريد عمومه وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لا من جهة الحكم. ومنها أن الأول مجاز قطعاً لنقل اللفظ عن موضوعه الأصلي بخلاف الثاني فان فيه مذاهب أصحها أنه حقيقة، وعليه أكثر الشافعية، وكثير من الحنفية، وجميع الحنابلة، ونقله امام الحرمين عن جميع الفقهاء. وقال الشيخ أبو حامد: انه مذهب الشافعي وصحّحه السبكي لأن تناول اللفظ للبعض الباقي بعد التخصيص

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦.

كتناوله بلا تخصيص وذلك التناول حقيقي اتفاقاً فليكن هذا التناول حقيقياً أيضاً. ومنها أن قرينة الأول عقلية والثاني لفظية، ومنها أن قرينة الأول لا تنفك عنه وقرينة الثاني قد تنفك عنه.[1]

إن المثال الذي يطرحه العلماء للنمط الأول وهو «العام المراد به الخصوص» مثال سبق أن ناقشناه في حديثنا عن «الخصوص» في «أسباب النزول»، وهو قوله تعالى: ـ

الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادوهم ايماناً.

ولا نريد أن نكرر هنا ما قلناه هناك[2] بل نشير إلى أن تصور القدماء للدلالة المجازية لاستخدام لفظ «الناس» في الآية تصور لا يستقيم، وإلا تحولت دلالات الالفاظ كلها إلى دلالات مجازية، وذلك أن اللفظ يكتسب من خلال التركيب والسياق دلالة خاصة محددة لا تكون له خارج السياق. والنظر إلى الألفاظ من خلال دلالتها على «أفراد» المفهوم في حقيقته نظر «منطقي» لا نظر لغوي. والتحليل اللغوي يرى أن تخصيص المفهوم من لفظ «الناس» في الآية تخصيص يرتد إلى التركيب اللغوي ولا علاقة له بالتحول الدلالي المجازي. ان أداة التخصيص «عقلية متصلة» على شريطة أن نفهم «القرينة العقلية» هنا على أساس أن المقصود بها «عقل» القارىء في حواره مع النص.

ومن الضروري الاشارة هنا إلى أن الربط بين «العام المراد به الخصوص» وبين الدلالة المجازية قد انتقل من مجال علم أصول الفقه إلى مجال التأويل الكلامي بين المعتزلة وخصومهم الأشاعرة خاصة في مجال «حرية الارادة» الانسانية. وإذا كان المعتزلة يستشهدون بقوله تعالى: «وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون» للدلالة على أن الله أراد من العباد عبادته وخلقهم لذلك، فان الأشاعرة يرون أن هذه الآية من «العام المراد به الخاص» ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى: «ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس» ويرون أن هذه الآية مخصصة لعموم الآية الأولى[3] ومن المهم أن نلاحظ هنا أن هذا الاستشهاد يجعل الآية من النمط الثاني «العام المخصوص» طالما أن أداة التخصيص لفظية منفصلة، أي طالما أن المخصص آية أخرى غير متصلة بالآية موضع الخلاف.

والحقيقة أن الحدود الفاصلة بين النمطين حدود شكلية خاصة إذا تبدد وهم مجازية الدلالة في النمط الأول. ومن المهم هنا أن نناقش الأدوات التي حصرها القدماء للقرائن

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦ ـ ١٧.

(٢) انظر: ص ١٠٧ من هذه الدراسة.

(٣) انظر تفاصيل هذه التأويلات في: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٢٢١ ـ ٢٢٣.

اللفظية المتصلة والمنفصلة في النوع الثاني لأنها تدخلنا في مناقشة بعض الظواهر اللغوية التي تنكشف من خلالها آليات النص في انتاج الدلالة. يحصر القدماء القرائن اللفظية المتصلة في خمس ظواهر لغوية هي: «الاستثناء» و«الوصف» و«الشرط» و«الغاية» و«بدل البعض من الكل».

«الاستثناء» نحو «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا»، «والشعراء يتبعهم الغاوون إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات» الآية، «ومن يفعل ذلك يلق آثاماً» إلى قوله: «الا من تاب»، «والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم»، «كل شيء هالك إلا وجهه».

الثاني «الوصف» نحو: «وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن».

الثالث «الشرط» نحو: «والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً»، «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية».

الرابع «الغاية» نحو: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر» إلى قوله «حتى يعطوا الجزية»، «ولا تقربوهن حتى يطهرن»، «ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله»، «وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض» الآية.

الخامس «بدل البعض من الكل» نحو: «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا»[1].

ولا شك أن هذه الأدوات اللغوية تعد بمثابة محددات دلالية داخل التركيب اللغوي، محددات دلالية تعيد صياغة دلالة بعض الألفاظ فتحولها من دلالتها العامة إلى أن تدل دلالة خاصة. إن هذه الأدوات تعمل وفق مفهوم التفاعل السياقي الذي عبر عنه عبد القاهر بطرائق شتى في نظريته عن النظم. ومن اللافت للانتباه أن مفهوم التفاعل السياقي قد ناقشه عبد القاهر وهو بصدد الحديث عن «الفصل والوصل» في تحليل بعض آيات القرآن من سورة البقرة وهي قوله تعالى:

ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون. في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١١٧.

بما كانوا يكذبون. وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا: انما نحن مصلحون. ألا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون. وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون. وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون. الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون[1].

ويفسر عبد القاهر الفصل في الآيات على أساس أنه دال يفرق بين الحكاية - حكاية قول المنافقين - وبين خبر الله عنهم بأنهم «هم المفسدون ولكن لا يشعرون»، وأنهم «هم السفهاء ولكن لا يعلمون» وأن الله «يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون». ولأن الآية الأولى وردت كلها مورد الحكاية لم تكن ثم حاجة إلى الفصل وذلك على عكس الآيات التالية التي تراوح الأسلوب فيها بين الحكاية والخبر: -

فلو عطف للزم عليه مثل الذي قدمت ذكره من الدخول في الحكاية ولصار خبراً عن اليهود ووصفاً منهم لأنفسهم بأنهم مفسدون، ولصار كأنه قيل: قالوا انما نحن مصلحون وقالوا انهم هم المفسدون وذلك مما لا يشك في فساده. وكذلك قوله تعالى: «وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألَا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون»، ولو عطف «انهم هم السفهاء» على ما قبله لكان يكون أدخل في الحكاية، ولصار حديثاً منهم عن أنفسهم بأنهم هم السفهاء من بعد أن زعموا أنهم انما تركوا أن يؤمنوا لئلا يكونوا من السفهاء[2].

ويمكن أن نناقش عبد القاهر في هذا التحليل فنقول: ان الفصل ليس هو الدال الوحيد للتفرقة بين الحكاية والخبر في النص، بل ثم دال آخر هو اختلاف الضمائر من التكلم إلى الغياب، ففي الحكاية يكون الحضور مدلولاً عليه بضمير المتكلمين «نا»، بينما يستخدم الخبر ضمير الغياب «هم»، وهذا الاختلاف دال آخر يتضافر مع دال «الفصل» للكشف عن الدلالة. وفي الآية الأولى تدل «الواو» العاطفة على أن أسلوب الخبر هو الأساس في دلالتها وذلك رغم وجود ظاهرة اختلاف الضمائر، وهذا يدل على أن النص يعتمد على تفاعل الدوال في انتاج دلالته ولا يكتفي بدال واحد. لكن وقوف عبد القاهر عند «الفصل» وحده مُبَرَّرٌ بطبيعة أن موضوع التحليل كان مبحث «الفصل والوصل».

لكن الأساس الثاني في تحليل عبد القاهر لظاهرة الفصل في الآيات السابقة إلى جانب

---

(١) سورة البقرة: الآيات: ٨ - ١٥.

(٢) دلائل الاعجاز: ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

الفصل بين الحكاية والخبر هو الأساس الذي يهمنا هنا أكثر، إن الفصل والوصل ليس مجرد ظاهرة لغوية تقترن بالعطف أو ترك العطف، بل هي ظاهرة دلالية هامة من ظواهر آليات النصوص، لذلك يرى عبد القاهر أنه من أغمض أبواب البلاغة وأصعبها: ـ

واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول انه فيه خفي غامض ودقيق صعب إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب. وقد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد تُرِك فيها العطف: إن الكلام قد استؤنف وقُطِع عما قبله. لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك، ولقد غفلوا غفلة شديدة. ومما هو أصل في هذا الباب أن ترى الجملة وحالها مع التي قبلها حال ما يعطف ويقرن إلى ما قبله، ثم تراها قد وجب فيها ترك العطف لأمر عرض فيها صارت أجنبية مما قبلها[1].

وعلى ذلك فليس «العطف» ـ الوصل ـ مجرد ربط ميكانيكي بين العبارات والجمل، بل هو أداة هامة لتحقيق التفاعل السياقي بين أجزاء النص. والعطف يأتي فيها يقول عبد القاهر على ضربين: أحدهما الربط بين جملتين أو لفظين يتصور وجود كل واحد منهما دون الآخر، وهو يدل هنا على «كمال الانفصال» مثل أن تقول: «ان تأتني اكرمك وأعطك وأكسك»، فكل واحد من الأفعال الثلاثة المعطوفة لا يتعلق بالآخر، ولذلك دل العطف هنا على «الانفصال». والضرب الثاني من ضروب العطف هو الواقع في جملة الشرط، وهو:

أن يكون المعطوف شيئاً لا يتكون حتى يكون المعطوف عليه ويكون الشرط لذلك سبباً فيه بواسطة كونه سبباً للأول. ومثاله قولك: إذا رجع الأمير إلى الدار استأذنته وخرجت، فالخروج لا يكون حتى يكون الاستئذان، وقد صار الرجوع سببا في الخروج من أجل كونه سبباً في الاستئذان فيكون المعنى في مثل هذا على كلامين نحو: إذا رجع الأمير استأذنت وإذا استأذنت خرجت»[2].

إن العطف في المثال الذي يطرحه عبد القاهر عطف مغاير للضرب الأول الدال على «كمال الانفصال» انه دال على «كمال الاتصال»، ولكنه اتصال قائم على التفاعل لا على مجرد «الوصل». إن التفاعل هنا يتم على أساس من فاعلية علاقات الشرط ذاتها التي تربط جملتين مثل «إذا عاد الأمير استأذنته» فإذا عطفنا على جملة «استأذنت» جملة أخرى مثل «وخرجت»، فان الواو هنا لا تعطف الجملة الأخيرة على جملة جواب الشرط معزولة عن سياقها في جملة الشرط، بل العطف هنا يكون على مجمل التفاعل السياقي لجملة الشرط كلها، فيكون

(١) دلائل الاعجاز: ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣٩.

الخروج معطوفاً على الاستئذان المشروط بعودة الأمير. وعلى ذلك تكون دلالة النص محصلة لا لتراكم عدد الجمل المكونة له، بل لتفاعل دلالتها في السياق. وتتضح هذه المسألة في فكر عبد القاهر بصورة أوضح وهو يكشف عن ذلك التفاعل الدلالي في أبيات المتنبي:

تولوا بغتة فكأن بَيْنَاً تَهَيَّبَني ففاجأني اغتيالا
فكان مسيرُ عيسهم ذميلاً وسيرُ الدمعِ اثرهم انهمالا

إن جملة «فكان مسير عيسهم ذميلاً» في البيت الثاني ليست معطوفة على الجملة السابقة لها «ففاجأني اغتيالاً» بل هي معطوفة على الجملة الأولى «تولوا بغتة»، وليس معنى ذلك أنها معطوفة عليها معزولة عن الجُمَل التالية لها «فكأن بينا تهيبني ففاجأني اغتيالاً» بل هي معطوفة على مجمل السياق الناتج عن التفاعل الدلالي بين الجُمل الثلاث الموجودة في البيت الأول:

ألا ترى أن المعنى «تولوا بغتة» فتوهمت أن «بيْنا تهيبني»، ولا شك أن هذا التوهم كان بسبب أن كان التولي بغتة. وإذا كان كذلك كانت مع الأولى كالشيء الواحد، وكانت منزلتها منها منزلة المفعول والظرف وسائر ما يجيء بعد تمام الجملة من معمولات الفعل مما لا يمكن إفراده عن الجملة، وأن يعتد كلاماً على حدته. وههنا شيء آخر دقيق، وهو أنك إذا نظرت إلى قوله: «فكان مسير عيسهم ذميلاً» وجدته لم يعطف هو وحده على ما عطف عليه، ولكن تجد العطف قد تناول جملة البيت مربوطاً آخره بأوله، ألا ترى أن الغرض من هذا الكلام أن يجعل توليهم بغتة وعلى الوجه الذي توهم من أجله أن البَيْنَ تهيَّبه مستدعياً بكاءه وموجباً أن ينهمل دمعه، فلم يَعْنِه أن يذكر ذملان العيس إلا ليذكر هملان الدمع وأن يوفق بينهما.

وكذلك الحكم في الأول، فنحن وان كنا قلنا: ان العطف على «تولوا بغتة» فإنا لا نعني أن العطف عليه وحده مقطوعاً عما بعده، بل العطف عليه مضموماً اليه ما بعده إلى آخره. وانما أردنا بقولنا ان العطف عليه أن نعلمك أنه الأصل والقاعدة، وأن نصرفك عن أن تطرحه وتجعل العطف على ما يلي هذا الذي تعطفه فتزعم أن قوله «فكان مسير عيسهم» معطوف على «فاجأني» فتقع في الخطأ كالذي أريناك»[1].

في هذا التحليل يكشف عبد القاهر عن وعيه بآليات النصوص في انتاج الدلالة، فالعطف ظاهرة تتجاوز الربط بين الجمل المتجاورة لتكشف عن تفاعل دلالات الجُمَل داخل السياق. وفي البيتين السابقين تم مستويان للتفاعل الدلالي: المستوى الأول يتجلى من خلال التفاعل بين الجمل الثلاث في البيت الأول وبين جملتي البيت الثاني، والمستوى الثاني يتجلى من خلال التفاعل بين البيتين، أي من خلال التفاعل بين مجمل سياق البيت الأول

(١) دلائل الاعجاز: ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

وبين مجمل سياق البيت الثاني، وهو تفاعل يمكن وضعه على النحو التالي:

تولوا بغتة

ف

كأن بينا تهيبني

ف

فأجاني اغتيالا　　　ف　　　كان مسير عيسهم ذميلا

و

سير الدمع اثرهم انهمالا

وعلينا أن نلاحظ التقابل بين «التولي» و«البَيْن» وبين «المباغتة» و«التهيب» في الجملتين الأولى والثانية في البيت الأول، ونلاحظ التقابل بين «المباغتة» وبين «المفاجأة» و«الاغتيال» في الجملتين الأولى والثالثة. والتقابل يرتد هنا إلى أن هذه الألفاظ تنتمي إلى مجال دلالي واحد. وفي البيت الثاني علينا أن ندرك التقابل ـ أو التوازن ـ بين «مسير العيس» و«سير الدمع» وبين «الذملان» و«الانهمال»، والتوازن الذي يحققانه مع «التولي» وما نتج عنه من «تهيب» و«مفاجأة» و«اغتيال»، وبذلك تتوازن استجابة «الذات» مع فعل «الجماعة». ان العطف بالفاء داخل جمل البيت الأول وبين البيت الأول والثاني يحقق السرعة التي تتضافر مع دلالات الافعال والأحوال من جهة ومع سرعة العيس من جهة أخرى. والعطف بالواو بين جملتي البيت الثاني يحقق التوازن بين استجابة الذات وبين فعل الجماعة، وهو توازن يتحقق كذلك عن طريق التقابل في التركيب اللغوي للجملتين.

إن ما يقوله عبد القاهر عن التفاعل الدلالي على مستوى الجمل المكونة لكل بيت من جهة وعلى مستوى البيتين من جهة أخرى هام جداً بالنسبة لآليات النصوص في انتاج الدلالة بصفة عامة. وهو هام بصفة خاصة بالنسبة لتأويله لآيات سورة البقرة التي مر الحديث عنها خاصة الآية الأخيرة منها: ـ

وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون. الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون.

حيث يرى عبد القاهر أن استهزاء الله بهم ومده لهم في طغيانهم انما هو جزاء على مجموع قولهم «آمنا» وعلى استهزائهم بالمؤمنين حين يخلون إلى شياطينهم، أي أنه جزاء مترتب على حكم الشرطين المعطوفين بالواو، ولا يتعلق بالشرط الثاني منهما فقط كما قد يوهم العطف بينه وبين «الله يستهزىء بهم» لو كانت الآية وردت مورد العطف. ومعنى ذلك أن «العطف» كان يمكن أن يؤدي إلى خلل دلالي في تعلق الحكم بالفعل، و«الفصل» يمنع هذا

الخلل الدلالي ويحقق للنص دقته الدلالية. إن المعنى في حالة العطف كان يمكن أن يكون:

فاذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون فإذا قالوا ذلك استهـزأ الله بهم ومدهم في طغيانهم يعهمون. وهذا وان كان يُرَى أنه يستقيم فليس هو بمستقيم، وذلـك أن الجـزاء انما هـو على نفس الاستهـزاء وفعلهم له وارادتهم ايـاه في قولهم: «آمنـا»، لا على أنهم حَدَّثوا عن أنفسهم بأنهم مستهزئون، والعطف على «قالوا» يقتضي أن يكون الجـزاء على حديثهم عن أنفسهم بالاستهزاء لا عليه نفسه[1].

وإذا كـان هذا التحليـل يعود بنـا إلى ما قـاله الفقهـاء من أن «الشرط» أحد أسـاليب تخصيص العام في الأحكام الفقهيـة والشرعية، فـذلك لأن الجـزاء الذي يتحـدث عنه عبـد القاهر هنا بمثابة «العقاب» الذي يستحق على الفعل. ولكن تحليل أسلوب الشرط وما يندرج فيه من العطف وصولاً للدلالة عنـد عبد القـاهر يتجـاوز الموقف الفقهي إلى آفـاق أعمق في اكتشاف آليات النصوص. ولا يقف عبد القاهر في تحليله للنص القـرآني السابق عنـد حدود تحليله من منظور الفصل والوصل، بـل يمضي في تعليل «الفصـل» إلى اكتشاف اعتـماد النص عـلى استخدام الفعـل «قال» بـطريقة لافتـة وهو استخـدام يقترب من أسلوب السرد القصصي الذي عبر عنه عبد القاهر باسم «الحكاية». ويلاحظ عبد القاهـر أن هذا الأسلوب من شـأنه أن يشرك المتلقي في النص وذلك عن طريق اثارة فضوله لمتابعة تطور حـدث النص. من هنا يجد عبد القاهر تعليلاً آخر للفصل يطرحه على النحو التالي:

إن الحكـايـة عنهم بـأنهم قـالـوا كيت وكيت تحـرك السـامعـين لأن يعلمـوا مصير أمـرهم وما يُصْنَع بهم، أتنزل بهم النقمة عاجلاً أم لا تنزل ويُمْهَلون، وتوقـع في أنفسهم التمني لأن يَتَبَيَّنَ لهم ذلك. وإذا كان كذلـك كان هـذا الكلام الـذي هو قـوله «الله يستهـزىء بهم» في معنى ما مصدره جواباً عن هذا المُقَدَّر وقوعه في أنفس السـامعين. وإذا كـان مصدره كـذلك كان حقه أن يؤتى به مبتدأ غير معطوف ليكـون في صورتـه إذا قيل: فـان سألتم قيـل لكم: «الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون»[2].

وهذا تأويل آخر يقوم على أساس تقدير محذوف يشرك المتلقـين في جدليـة «الأصوات» التي يتضمنها النص، صوت المنافقين، صوت المؤمنين المعبر عنه في بنـاء الفعل للمجهـول «وإذا قيـل لهم»، وصوت المتكلم أو الـراوي. وإذا كان النص يتضمن هـذه الأصوات فـان العلاقة بين صوت المنافقين وبـين صوت المؤمنـين علاقـة شرطية، ولكن العـلاقة بـين هذين

(١) دلائل الاعجاز، ص ٢٤٠.

(٢) دلائل الاعجاز، ص ٢٤٠.

الصوتين وبين الصوت الثالث (صوت المتكلم أو الراوي) هي علاقة «التعليق» على الحدث، وهي علاقة تتحقق على المستوى النحوي بالفصل. إن الفصل هنا يقوم بوظيفة دلالية هامة هي التفرقة بين الأصوات، أو بين الحكاية والخبر على حد تعبير عبد القاهر. وتأويل عبد القاهر الأخير يضيف للآيات صوتاً رابعاً هو صوت المستمعين، وهو صوت يؤكد ضرورة الفصل حتى لا تتداخل الأصوات داخل النص. هل يمكن أن نضيف هنا أن ظاهرة «الفصل» في النص تتجاوز حدود دلالة النص لتؤكد «الفصل» الوجودي بين المتكلم وبين من سواه وما سواه، وهو فصل يحرص عليه النص ذاته؟! لكن هذه قضية أخرى ليس هنا مجال مناقشتها.

٣ ـ المطلق والمقيد

إذا كنا في الفقرة السابقة ناقشنا آليات الخصوص اللغوية المتصلة، أي التي لا تفارق النص الجزئي ذاته، فاننا سنناقش هنا آليات الخصوص المنفصلة. وبعبارة أخرى سنناقش علاقة أجزاء النص بعضها بالبعض الآخر من منظور العموم والخصوص، وهي العلاقة التي يطلق عليها الفقهاء أحياناً اسم «المطلق والمقيد». وإذا كانت بعض أجزاء النص قد تكون ذات دلالة عامة فان البعض الآخر قد يخصص هذه الدلالة العامة، أو بعبارة أخرى أن ما ورد في النصوص مطلقاً قد يأتي في نص آخر ما يقيد هذا الاطلاق، ومعنى ذلك أن التخصص قد يستفاد بمقابلة النصوص داخل النص الكلي العام، أو بين القرآن وبين غيره من النصوص الدينية. وما ورد مطلقاً في أي من هذه النصوص يظل على اطلاقه وعمومه ما لم يكن هناك نص آخر يقيد هذا الاطلاق. والأصل الذي يستند اليه الأصوليون أن «القرآن كالآية الواحدة»(١) ان قاعدة رد المطلق إلى المقيد توضع على النحو التالي:

إن وجد دليل على تقييد المطلق صِير اليه وإلا فلا، والمطلق على اطلاقه، والمقيد على تقييده، لأن الله خاطبنا بلغة العرب. والضابط أن الله تعالى إذا حكم في شيء بصفة أو شرط ثم ورد حكم آخر مطلقاً نُظِر، فان لم يكن له أصل يرد اليه إلا ذلك الحكم المقيد وجب تقييده به، وان كان له أصل غيره لم يكن رده إلى أحدهما بأولى من الآخر(٢).

إن جدلية العموم والخصوص أو الاطلاق والتقييد ـ تكشف عن تعامل الفقهاء مع النص القرآني بوصفه نصاً واحداً. واذا كانت الآيات ترتبط من حيث النزول بوقائع ومناسبات

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٧.
(٢) المصدر السابق، ص ١٥.

تكشف عن معناها ودلالتها، فإن استثمار الأحكام من النص يتعامل مع النص بوصفه وحدة دلالية واحدة. ولقد امتدت هذه النظرة لوحدة النص إلى مجال الآيات التي لا علاقة لها بالأحكام الشرعية الفقهية، ولذلك يجمع علماء القرآن بين النصوص الخاصة بالأحكام وبين غيرها من النصوص عند حديثهم عن ظاهرة الاطلاق والتقييد:

مثل اشتراط الله العدالة في الشهود على الرجعة والفراق والوصية، واطلاق الشهادة في البيوع وغيرها، والعدالة شرط في الجميع. ومنه تقييد ميراث الزوجين بقوله: (من بعد وصية يوصين بها أو دين) واطلاقه الميراث فيما أطلق فيه،وكان ما أطلق من المواريث كلها بعد الوصية والدين. وكذلك ما اشترط في كفارة القتل من الرقبة المؤمنة، وأطلقها في كفارة الظهار واليمين، والمطلق كالمقيد في وصف الرقبة[1].

وإذا كان المسلمون جميعاً على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية قد أجمعوا على أن قدرة الله قاهرة غالبة لا ينتقص منها شيء، فإن معنى ذلك أن كل شيء يقع في العالم انما يقع بمشيئة الله وذلك باستثناء الفعل الانساني الذي اختلفوا حوله خلافاً معروفاً شائعاً. وعلى ذلك فقد اعتبر العلماء هذه المشيئة الالهية «نصاً» يقيِّد كل ما ورد في القرآن من الوعود المطلقة التي لا تتحقق عادة مع توفر شروطها، وهي الوعود التي وعد الله بها الانسان في هذه الحياة الدنيا:

وقوله: (من كان يريد حرث الآخرة نَزِد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها) فانه لو قيل: نحن نرى من يطلب الدنيا طلباً حثيثاً ولا يحصل له منها شيء قلنا: قال الله تعالى: (ومن كان يريد العاجلة عجَّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد)، فعلق ما يريد بالمشيئة والإرادة.

ومثله قوله تعالى: (أجيب دعوة الداع إذا دعان) وقوله: (ادعوني أستجب لكم) فإنه مُعَلَّق[2].

إن اكتشاف دلالة النص بالمقابلة بين أجزائه ليس من الضروري أن يستند إلى سبب النزول أو إلى ترتيب النزول، فعلى مذهب الشافعي «العبرة بالخاص، سواء تقدم أم تأخر»[3] وانما يكون الاهتمام بأسباب النزول للكشف عن دلالة النص. لكن هذا التصور لوحدة النص لا يهدر الترتيب الزماني لأجزاء النص اهداراً تاماً، والدلالة تكون واضحة حين

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٥.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٢٢.

يقابل النص المطلق بالنص المقيد الوارد في نفس القسم أو حول نفس القضية. وأحياناً لا يكون التقابل بين النصوص والتوفيق بينها ممكناً. وقد مر بنا في «أسباب النزول» ما أثارته الآية «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا» من توهم عند عثمان بن مظعون وعمرو بن معد يكرب اللذين ظنا ـ استناداً إلى هذه الآية ـ أن الخمر مباحة. وقد يتوهم البعض من بعض النصوص ما هو أكثر من ذلك كأن يتعلق متعلق بقوله تعالى: «وكلوا واشربوا» في الآية:

أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون[1].

ويذهب إلى أن الآية مطلقة في اباحة أكل كل شيء وشرب كل شيء، وهذا تَعَلُّقٌ لا معنى له فالآية:

لم ترد مُبَيِّنَة لذلك، بل مبينة لحكم جواز الأكل والشرب والمباشرة إلى الفجر دفعاً لما كان الناس عليه من حظر ذلك على من نام، فبين في الآية اباحة ما كان محظوراً، ثم أطلق لفظ الأكل والشرب والمباشرة لا على معنى ابانة الحكم فيما يحل من ذلك وما يحرم. ألا ترى أنه لا يدخل فيه شرب الخمر والدم وأكل الميتة ولا المباشرة فيما لا يُبْتَغى منه الولد، ومثله في القرآن كثير. وهذا يدل على أن النظر في العموم إلى المعاني لا لاطلاق اللفظ[2].

إن الآية واضحة في دلالتها على أنها ليست نصاً في بيان الحلال والحرام في المطعم والمشرب، بل محور اهتمامها نفي ما كان شائعاً عند المسلمين من تحريم الأكل والشرب والمباشرة بعد النوم. لكن المهم أن «عموم» اللفظ هنا أو اطلاقه ليس هو معيار الدلالة، فالدلالة محصلة تفاعل علاقات السياق، وهي التي تحدد الخاص والعام أو المطلق والمقيد.

ومع ذلك فمن المهم دائماً العودة إلى ترتيب النزول عند وجود «تعارض» بين النصوص. وفي ذلك يضع الأصوليون مجموعة من القواعد لتحديد العام والخاص عند توهم التعارض. وفي هذه القواعد يتسع مفهوم النص ليضم إلى جانب «القرآن» السنة النبوية والاجماع:

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

قال الأستاذ أبو اسحق الأسفراييني:

إذا تعارضت الآي وتعذر فيها الترتيب والجمع طُلِب التاريخ وتُرِك المتقدم بالمتأخر، ويكون ذلك نسخاً له. وان لم يُعْلم وكان الاجماع على العمل باحدى الآيتين عُلِم باجماعهم أن الناسخ ما أجمعوا على العمل بها قال: ولا يوجد في القرآن آيتان متعارضتان تخلوان عن هذين الوصفين. قال غيره: وتعارض القراءَتَيْنْ بمنزلة تعارض الآيتين نحو «وأرجلكم» بالنصب والجر، ولهذا جمع بينهما بحمل النصب على الغَسْل والجر على مسح الخف. وقال الصيرفي في جماع الاختلاف والتناقض ان كل كلام صح أن يضاف بعض ما وقع الاسم عليه إلى وجه من الوجوه فليس فيه تناقض، وانما التناقض في اللفظ ما ضادَّه من كل جهة ولا يوجد في الكتاب والسنة شيء من ذلك أبداً. وانما يوجد فيه النسخ في وقتين وقال القاضي أبو بكر: لا يجوز تعارض آي القرآن والآثار وما يوجبه العقل[1].

وإذا كانت ازالة التعارض المتوهم بين أجزاء النص القرآني أو بين القرآن والسنة تحتاج إلى عقل «الفقيه» و«المفسر» فمعنى ذلك أن آليات النص كلها سواء على مستوى «العام والخاص» أم على مستوى «الغموض والوضوح» تقودنا إلى مناقشة دور القارىء في اكتشاف دلالة النص وفي سبر أغواره. وقد مر بنا في فصلي «الاعجاز» و«المناسبة بين السور والآيات» بعض هذه الجهود الانسانية لاكتشاف تفوق النص ووحدته. وفي الفصل التالي نناقش «التفسير والتأويل» من خلال مواجهة القارىء للنص لاكتشاف دلالته ومغزاه.

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٠.

الفصل الخامس

التفسير والتأويل

إذا صح افتراضنا في مفتتح هذه الدراسة أن الحضارة العربية الاسلامية هي حضارة النص يصح أيضاً أن نقول انها حضارة «التأويل»، وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص. وإذا كان مصطلح «التأويل» في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح «مكروه» لحساب مصطلح «التفسير» فان وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني «المعارضة» سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة. إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر «تأويلي» يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة «الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة». ويتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوباً تاماً مع الخطاب السياسي المباشر الذي يصم كل تحركات المعارضة أو الاحتجاج السياسي ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحركات تستهدف اثارة «الفتنة». وفي مقابل ذلك يكون وصف «تأويلات» هذا الفكر الرسمي بأنها «تفسير» وصفاً يستهدف اضفاء صفة «الموضوعية» و«الصدق» المطلق على هذه التأويلات. وكأن الامام أبو القاسم محمد بن حبيب النيسابوري كان يعاني من أمثال هؤلاء من علماء السلطة والسلطان حين قال:

وقد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا اليه، لا يحسنون القرآن تلاوة، ولا يعرفون معنى السورة أو الآية، ما عندهم الا التشنيع عند العوام، والتكثر عند الطغام، لنيل ما عندهم من الحطام، أعفوا أنفسهم من الكَدِّ والطلب، وقلوبهم من الفكر والتعب، لاجتماع الجهّال عليهم، وازدحام ذوي الأغفال لديهم، لا يكفون الناس من السؤال، ولا يأنفون من مجالسة الجهال، مُفْتَضَحون عند السَّبر والذواق، زائغون عن العلماء عند التلاق، يصادرون الناس مصادرة السلطان، ويختطفون ما عندهم اختطاف السرحان. يدرسون بالليل صفحاً ويحكونه بالنهار شرحاً، إذا سئلوا غضبوا، وإذا نفروا هربوا، القحة رأس مالهم، والخرق والطيش خير خصالهم، يتحلون بما ليس فيهم، ويتنافسون فيما يرذلهم، الصيانة عنهم بمعزل، وهم من الخنى والجهل في جوف منزل، وقد

قال ﷺ: «المتشبّع بما لم يعط كلابس ثوبي زوراً»(١).

وليس هـذا المسلك في الفكر الـديني الرسمي في حقيقتـه مغـايـراً لمسلك الاتجـاهـات الرجعية في الـتراث التي وصمت بدورهـا كل التـأويلات المنـاقضة لتـأويلاتهـا بأنها تـأويلات «فـاسدة» أو «مستكـرهة» وأنها في أحسن الأحـوال «تفسير بـالرأي» المـذموم والمنهي عنـه من الرسول والصحابة. وقد تم تصنيف أصحاب هذه التأويلات بأنهم من أهـل «البدع» وذلـك في مقابلة «أهل السنة» والجماعـة، وهو تصنيف يستهـدف مصادرة الفكـر النقيض ومحاصرتـه وحبسـه في دائرة «الكفـر» في مقابـل «الصدق» و«الايمـان» الذي يـومىء اليـه مفهـوم «أهـل السنة». وقد تم حصر هذا الفكر النقيض في اتجاهين: هما المعتزلة والمتصوفـة. ويرجـع خطأ المعتزلة في تأويل القرآن عند «أهل السنة» إلى خطأ في جانبي الـدليل والمـدلول، بينـما يرجـع خطأ الصوفية إلى خطأ في الدليل دون المـدلول، بمعنى أن المعـتزلة أخـطأوا في الدلالات التي حملوا عليهـا ألفاظ القـرآن فكان خطأهم نابعـاً من خطأ المعـاني ومن الخطأ في حمـل ألفـاظ القرآن عليها. ويرتد خطأ المتصـوفة إلى حمـل ألفاظ القرآن على معانٍ هي في ذاتهـا صحيحة ولكن الألفاظ لا تدل عليها، فهو خـطأ في المدلول دون الـدليـل. وإذا كـان الأشاعـرة ـ وهم خصوم المعتزلة ـ يذهبـون إلى تأويـل آيات الصفـات فانهم يشـاركون المعـتزلة في «بـدعتهم» التأويلية، وان كانوا أقرب إلى أهل السنّة لاتفاقهم معهم فيما سوى ذلـك. إن معيار التفسـير الصحيح عند من يطلقون على أنفسهم اسم «أهل السنّة» سواء في التراث أم في الفكر الديني الرسمي المعاصر هو ما ورد عن الرسول أو عن الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي، وكانوا أقرب من ثم إلى فهم دلالته، فالتفسير عنـدهم لا بد أن يستنـد إلى «النقل» لأن الاستـدلال يؤدي دائماً إلى الخطأ في زعمهم:

وأما ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثتا بعـد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم باحسان فان التفاسير التي يُذْكَر فيهـا كلام هؤلاء صرفـاً لا يكاد يوجد فيها شيء من هاتين الجهتين. . . (احداهما) قـوم اعتقدوا معـانِيَ ثم أرادوا حمل ألفـاظ القرآن عليها (والثاني) قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نـظر إلى المتكلم بالقـرآن والمنزَّل عليـه والمخاطب بـه، فالأولـون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقـه ألفاظ القـرآن من الدلالـة والبيان، والآخـرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يراد به من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام. ثم هؤلاء كثيراً ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة كـما يغلط في ذلك الـذين قبلهم، كما

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٥٢.

أن الأولين كثيراً ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن كما يغلط في ذلك الآخرون، وان كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق.

والأولون صنفان: تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به، وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يُرَد به. وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو اثباته من المعنى باطلاً، فيكون خطأهم في الدليل والمدلول، وقد يكون حقاً فيكون خطأهم في الدليل لا في المدلول. فالذين أخطأوا فيهما مثل طوائف من أهل البدع اعتقدوا مذاهب باطلة وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على رأيهم، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم، وقد صنفوا تفاسيرعلى أصول مذهبهم مثل تفسير عبد الرحمن بن كيسان الأصم والجُبَّائي وعبد الجبار والرُّمَّاني والزمخشري وأمثالهم. ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة يدرس البدع في كلامه وأكثر الناس لا يعلمون كصاحب الكشاف ونحوه حتى أنه يروج على خلق كثير من أهل السنة كثيرٌ من تفاسيرهم الباطلة.

وتفسير ابن عطية وأمثاله أتبع للسنة وأسلم من البدعة، ولو ذَكَرَ كلامَ السلف المأثورِ عنهم على وجه لكان أحسن فانه كثيراً ما ينقل عن تفسير ابن جرير الطبري - وهو من أَجَلِّ التفاسير وأعظمها قدراً - ثم انه يدع ما ينقله ابن جرير عن السلف ويذكر ما يزعم أنه قول المحققين، وانما يعني بهم طائفة من أهل الكلام الذين قرروا أصولهم بطرق من جنس ما قررت به المعتزلة أصولهم، وان كانوا أقرب إلى السنة من المعتزلة، لكن ينبغي أن يعطى كل ذي حق حقه، فان الصحابة والتابعين والأئمة إذا كان لهم في الآية تفسير وجاء قوم فسروا الآية بقول آخر لأجل مذهب اعتقدوه، وذلك المذهب ليس من مذاهب الصحابة والتابعين صار مشاركاً للمعتزلة وغيرهم من أهل البدع في مثل هذا. وفي الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطأ في ذلك بل مبتدعاً لأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله.

وأما الذين أخطأوا في الدليل لا في المدلول فمثل كثير من الصوفية والوعاظ والفقهاء يفسرون القرآن بمعان صحيحة في نفسها لكن القرآن لا يدل عليها مثل كثير مما ذكره السلمي في الحقائق. فان كان فيما ذكروه معان باطلة دخل في القسم الأول[1].

إن التفسير الصحيح - عند من يطلقون على أنفسهم اسم «أهل السنة» - قديماً وحديثاً - هو التفسير الذي يعتمد على سلطة القدماء. وبصرف النظر عن هذا التقسيم الشكلي إلى دليل ومدلول فان خلاف القدماء حول تفسير النص يحتاج إلى نوع من «التأويل»

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٧٨.

حتى يصح الاستناد إلى سلطتهم في فهم النص.

والخلاف بين السلف في التفسير قليل وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد[1].

لكن هذا «التأويل» لخلاف القدماء لا يحل كثيراً من الاشكاليات الموجودة في التفسير المأثور، سواء في ذلك ما ينسب إلى النبي ﷺ أم ما ينسب إلى الصحابة، خاصة ما ينسب إلى ابن عباس. إن فيما يروى من هذه التفاسير أن «الرعد» ملك يسوق السحاب، وهو تفسير يروى من طرق عدة: -

وأخرج أحمد والترمذي وصححه النسائي عن ابن عباس قال: اقبلت اليهود إلى النبي ﷺ فقالوا: أخبرنا عن الرعد ما هو؟ قال: ملك من ملائكة الله مُوَكَّل بالسحاب بيده مخراق من نار يَزْجُر به السحاب يسوقه حيث أمره الله، قالوا: فما هذا الصوت الذي نسمع؟ قال: صوته.

وأخرج ابن مردويه عن عمرو بن نجاد الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: الرعد ملك يزجر السحاب والبرق طرف ملك يقال له روفيل.

وأخرج ابن مردوية عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: ان ملكاً موكلاً بالسحاب يلم القاصية ويلحم الرابية في يده مخراق فاذا رفع برقت وإذا زجر رعدت وإذا ضرب صعقت[2].

والتمسك بهذا التفسير بوصفه التفسير الوحيد الصحيح استناداً إلى سلطة القدماء يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والاطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين. وهذا الربط يتعارض تعارضاً جذرياً مع المفهوم المستقر في الثقافة من أن دلالة النص تتجاوز حدود الزمان والمكان. إن الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص - وقصر دور المفسر الحديث على الرواية عن القدماء - يؤدي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع، فإما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحولونها إلى «عقيدة»، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه «الحقائق الأزلية» بوصفها حقائق نهائية، والتخلي عن منهج «التجريب» في درس الظواهر الطبيعية والانسانية، وإما أن يتحول «العلم» إلى «دين» ويتحول الدين من ثم إلى خرافات وخزعبلات وبقية من بقايا الماضي. وكلا الموقفين له وجود في واقعنا الثقافي نلمس آثاره في جدل «العلمانيين» و«رجال الدين».

(١) المصدر السابق، ص ١٧٧.

(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٩٦.

إن تفسير «الرعد» بأنه ملك يسوق السحاب بسوطه يمكن أن يكون تفسيراً يرتد إلى خطأ في الدليل والمدلول معاً ان شئنا أن نستخدم منهج «أهل السنة» في النقد، ولكنا مع ذلك نرى أن هذا التفسير تفسير مشروع في اطاره الزماني والثقافي. والمفسِّر الحديث حين يدافع عن هذا التفسير يجد نفسه في صدام مباشر مع حقائق العلم فيلجأ للالتفاف «التأويلي». وذلك حين يذهب مثلاً إلى أن التفسير العلمي لظاهرة «الرعد» لا يتناقض مع كون الملائكة «جنود الله» التي لا يعلم عددها إلا هو، فلعل هناك ملكاً موكلاً بإحداث الرعد حين تتوفر أسبابه وشروطه. وحين يود أن يضفي على تفسيره صفة «العقلانية» يلجأ إلى نقد سند الرواية التي ورد فيها هذا التفسير دون أن يَعِيَ أن نفي نسبتها إلى ابن عباس أو إلى غيره من الصحابة لا ينفي نسبتها إلى العصر ذاته.

إن الخطأ الجوهري في موقف «أهل السنة» قديماً وحديثاً هو النظر إلى حركة التاريخ وتطور الزمن بوصفها حركة نحو «الأسوأ» على جميع المستويات، ولذلك يحاولون ربط «معنى» النص ودلالته بالعصر الذهبي، عصر النبوة والرسالة ونزول الوحي، متناسين أنهم في ذلك يؤكدون زمانية الوحي لا من حيث تكوُّن النص وتشكُّله فقط، بل من حيث دلالته ومغزاه كذلك. وليس هذا مجرد خطأ «مفهومي» ولكنه تعبير عن موقف أيديولوجي من الواقع، موقف يساند التخلف ويقف ضد التقدم والحركة. ولذلك يُرَتِّبون أمهات مآخذ التفسير في أربعة، تبدأ بالأخذ عن الرسول، رغم ما قاله أحمد بن حنبل عن مرويات التفسير من ضعف في طرق تحملها وأدائها، ثم الأخذ بقول الصحابي، ثم الرجوع إلى أقوال التابعين، ثم يأتي في الرتبة الرابعة والأخيرة التفسير اللغوي[1].

إن التفرقة بين «التفسير» و«التأويل» ورفع مكانة «التفسير» على حساب «التأويل» تعد جزءاً من هذا الخطأ في فهم «أهل السنة» وفي موقفهم الفكري قديماً وحديثاً، ولذلك يتعين علينا أن نحدد الفرق بين المفهومين ونحدد مجالات استخدام كل منهما.

١ ـ بين التفسير والتأويل (الدلالة اللغوية)

هناك خلاف بين اللغويين حول الأصل الاشتقاقي لكلمة «تفسير» هل هي من «فسر» أم من «سفر». وإذا كان «الفسر» كما ورد في اللسان «نَظَرُ الطبيب إلى الماء و«التفسرة» هي «البولُ الذي يُستدَلّ به على المرض، وينظر فيه الأطباء يستدلون بلونه على علة العليل» فنحن ازاء أمرين: المادة التي ينظر فيها الطبيب للكشف عن العلة وهي «التفسرة»، وفعل

---

(١) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٧٩، والزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٥٦ ـ ١٦١.

النظر نفسه من جانب الطبيب، وهو الفعل الذي يُمَكِّنُه من فحص المادة واكتشاف «العلة». إن المادة التي ينظر فيها الطبيب تمثل «الوسيط» الذي يستطيع الطبيب من خلال «النظر» فيه أن يكتشف العلة. ومعنى ذلك أن «التفسير» ـ وهو اكتشاف علة المريض ـ يتطلب المادة (الموضوع) والنظر (الذات)، ولا يمكن لأي انسان أن يقوم بعملية التفسير هذه، بل لا بد أن يكون «المفسر» طبيباً، أي انساناً لديه معرفة ما بالعلل ومظاهرها وذلك حتى يتمكن من اكتشاف العلة من المادة، أي حتى يتمكن من القيام بعملية التفسير. إن الطبيب الذي يفسر المادة لا يفسرها من فراغ، بل يفسرها من خلال معرفة مسبقة تسمح بالتفسير، وبدون هذه المعرفة المسبقة تتحول المادة إلى شيء لا دلالة له على الاطلاق.

وفي مادة «سفر» تقابلنا دلالات عديدة مركزها الانتقال والارتحال، ويتفرع عن هذه الدلالة دلالة الكشف والظهور «وسُمِّي المسافر مسافراً لكشفه قناع الكن عن وجهه، ومنازل الحضر عن مكانه، ومنزل الخفض عن نفسه، وبروزه إلى الأرض الفضاء، وسُمِّي السَّفَر سفر لأنه يُسْفِر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم فيظهر ما كان خافياً منها». وبارتحال الليل يظهر الصبح فيقال: «سَفَر الصبح وأسفر: أضاء. وأسفر القوم: أصبحوا. وأسفر: أضاء قبل الطلوع. وسَفَر وجهُه حسنا وأسفر: أشرق. وفي التنزيل العزيز: وجوه يومئذ مُسْفِرة، قال الفراء: أي مشرقة مضيئة. وقد أسفر الوجه وأسفر الصبح. قال: وإذا ألقت المرأة نقابها قيل: سفرت فهي سافر».

ومن هذه المادة «السفير» وهو «الرسول والمصلح بين القوم، والجمع سفراء». ولعل هذه الدلالة ترتبط بمعنى الانتقال والحركة «سفرت بين القوم إذا سعيت بينهم في الاصلاح»، لكن دلالة «السِفْر» بمعنى الكتاب و«السَّفَرة» بمعنى الكتبة، وهما استعمالان وردا في القرآن، حيث ورد الثاني في قوله تعالى «بأيدي سفرة كرام بررة» وورد الأول في قوله: «كمثل الحمار يحمل أسفارا» يمكن شرحها على النحو التالي: «قال ابن عرفة: سُمِّيت الملائكة سفرة لأنهم يسفرون بين الله وبين أنبيائه، قال أبو بكر: سُمُّوا سفرة لأنهم ينزلون بوحي الله وباذنه وما يقع به الصلاح بين الناس، فشبهوا بالسفراء الذين يصلحون بين الرجلين فيصلح شأنهما. وفي الحديث: مَثَلُ الماهر بالقرآن مَثَلُ السَّفرة، هم الملائكة جمع سافر، والسافر في الأصل الكاتب، سمي به لأنه يُبَيِّنُ الشيء ويوضحه». وبناء على هذا الشرح يكون معنى «السفرة» مرتبطاً بدلالة الكشف والبيان إلى جانب ارتباطه بالحركة والانتقال. وعلى ذلك يكون «السِفْر» هو الكتاب، وتكون الكلمتان «سِفْر» و«سافر» بمعنى كتاب وكاتب، ويرتد كلاهما إلى معنى الكشف والبيان «قال الزَّجَّاج: قيل للكاتب سافر، وللكتاب سفر، لأن معناه أنه يبين الشيء ويوضحه». وإذا كان السفرة هم الملائكة الذين ينزلون بالوحي على الأنبياء،

فمن الطبيعي أن ترتبط دلالة «السِفْر» بالتوراة.

ولكن ما الذي يكشفه ويوضحه السِفْر أو الكتاب؟ لا شك أن دلالة الكتاب مثل دلالة الكلام من حيث انها تكشف عما كان مخبوءاً أو مجهولاً، وهو ما يشير اليه القدماء دائماً بقول الشاعر:

ان الكلام لفي الفؤاد وانما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فالكتاب يكشف ما كان خبيئاً في القلب. وليس إلا «المعاني» النفسية أو الأفكار التي تدور في النفس. من هنا كان اشتقاق كلمة «المعنى» من المادة اللغوية «عنا» ومنها المعاناة والتَّعْنِيَة بما تتضمنه من معنى «الحبس» و«الأسر»، فكأن الكتاب وكذلك الكلام يكشفان الخبيء في القلب ويطلقانه من أسره داخل النفس. وهنا يتحول «الكتاب» إلى دليل للمعنى، إلى «تفسرة» من خلالها يمكن اكتشاف المعنى، كما يتمكن الطبيب بالنظر في «التفسرة» من اكتشاف المرض. إن الكتاب (أو الكلام) في مثل هذا التصور بمثابة «دليل» يومىء إلى مدلول هو «المعنى» فهو من حيث علاقته بالمعنى دال وكاشف، لكنه من حيث علاقته بالقارىء أو المفسر يسمى «تفسرة»[1].

وعلى ذلك يستوي أن يكون التفسير مشتقاً من «الفَسْر» أو من «السَّفْر» فدلالة المادتين واحدة في النهاية وهي الكشف عن شيء مختبىء من خلال وسيط، يعد بمثابة علاقة دالة للمفسر من خلالها يتوصل إلى هذا الخبيء الغامض. لذلك ذهب ابن فارس إلى أن:

معاني العبارات التي يُعَبَّر بها عن الاشياء، ترجع إلى ثلاثة: المعنى، والتفسير، والتأويل، وهي وان اختلفت فالمقاصد بها متقاربة. فأما المعنى فهو القصد والمراد، يقال عنيت بهذا الكلام كذا، أي قصدت وعمدت. وهو مشتق من الاظهار، يقال: عَنَت القِرْبة، إذا لم تحفظ الماء بل أظهرته، ومنه عنوان الكتاب. وقيل مشتق من قولهم: عنت الأرض بنبات حسن، إذا أنبتت نباتاً حسناً[2].

ويربط الزركشي بين دلالة «المعنى» على الاظهار وبين دلالة «التفسير» عليه أيضاً:

---

(١) يمكن مقارنة هذا التصور الثلاثي للدال والمدلول والتفسرة بتصور بيرس الثلاثي للعلامة القائم على الموضوع والمصورة والمفسرة، وذلك على أساس أن النص ـ الكتاب ـ يتحول في ذهن المفسر إلى سلسلة من العلامات تكون هي «التفسرة» أو «المفسرة» الموصلة إلى المعنى. انظر: تشارلز سوندرس بيرس: تصنيف العلامات: ص ١٣٨ ـ ١٣٩. وانظر أيضاً: سيزا قاسم: السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد، ص ١٧.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٤٦.

وأمـا التفسير في اللغـة، فهـو راجـع إلى معنى الاظهـار والكشف وأصله في اللغـة من التفسرة، وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، فكـما أن الطبيب بـالنظر فيـه يكشف عن علة المـريض، فكذلـك المُفَسِّر، يكشف شأن الآيـة وقصصها ومعنـاها، والسبب الـذي أنـزلت فيه. . فـالتفسير كَشْفُ المغلق من المـراد بلفظه، واطـلاقٌ للمحتبس عن الفهم بـه، ويقـال: فَسَّرت الشيء أفسره تفسيـراً، وفَسَرْتـه أَفْسِرُه فَسْـراً، والمـزيـد من الفعلين أكـثر في الاستعمال، وبمصدر الثاني منهما سمى أبو الفتح ابن جني كتبه الشارحة «الفسر»[1].

لقد جاء استعمال كلمة «التفسير» في القرآن بمعنى البيان وذلك في قـوله تعـالى في سورة الفـرقان: «ولا يـأتونـك بِمَثَلٍ الا جئنـاك بالحق وأحسن تفسيـراً»[2] وذلك في مجـال الـرد عـلى مشركي مكة الذين كثر العنت منهم على الرسول في التشكيك في نبوتـه ورسالتـه بأن وصفـوا القرآن مرة بأنه «افك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون»، ومرة بأنه «أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكـرة وأصيلاً» ثم هزئوا به فقـالوا: «مـالِ هذا الـرسول يـأكل الـطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل عليه ملك فيكون معه نذيراً. أو يلقى اليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها وقال الظالمـون ان تتبعون إلا رجـلاً مسحوراً». وكـان تعليق القرآن عـلى ذلك كله: «انـظر كيف ضربوا لك الأمثـال فَضَلُّوا فلا يستـطيعون سبيـلا»، فجعل القـرآنُ من أقوالهم أمثـالاً يحاولون بها التشكيك في نبوة محمد ورسالته والتشكيك في القرآن. ولكن المشركـين يواصلون أمثالهم «وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أُنْزل عليه الملائكة أو نرى ربنا» «وقال الذين كفروا لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلنـاه ترتيـلا. ولا يأتـونك بمثـل الاجئناك بالحق وأحسن تفسيراً»[3] والمعنى لا يأتونك بحجة الاجئناك بحجـة أحسن بيانـاً من حجتهم، وذلك أن ردود القرآن على اتهامات المشركين بمثابة حُجَج مضادة، ولكنها أقوى من حيث وضوح دلالتها كما تكشف قراءة السورة من أولها حتى هذه الآية.

وقبـل أن ننتقـل من المعنى اللغـوي للمعنى الاصـطلاحي للتفســير من الضروري أن نتوقف عند تحليل الدلالة اللغوية لكلمة «تأويل». ومن الضروري هنا الاشارة إلى أن كلمـة «تأويل» وردت في القرآن سبع عشرة مرة في حين أن كلمـة «تفسير» لم تـردسوى مـرة واحد. ولا شك أن هذا يدل على أن كلمـة «تأويـل» كانت أكـثر دورانا في اللغـة بشكل عـام ـ وفي النص بشكل خاص ـ من دوران كلمة «تفسير». ولعل السر وراء هذا الدوران أن «التأويل» كان مفهوماً معروفاً في الثقافة قبل الاسلام ارتبط بتفسير الأحـلام أو «تأويـل الأحاديث» كـما

---

(١) نفس المصدر السابق: ص ١٤٧.

(٢) الآية: ٣٣.

(٣) الآيات: ٤، ٥، ٧، ٨، ٩، ٢١، ٣٢ ـ ٣٣.

نعلم من تأويل رؤيا ربيعة بن مضر التي قام بها كل من سطيح وشق بن أنمار[1]. وفي سورة «يوسف» نجد أن بِناء السورة قائم على أساس «حلم يوسف» في بدايتها، وهو الحلم الذي يتحقق «تأويله» في نهاية القصة، هذا فضلاً عن «حلم» المَلِك الذي يقوم يوسف بتأويله وكذلك يقوم بتأويل حلمي السجينين، ويكون ذلك تحقيقاً لنبوءة أبيه يعقوب بمستقبله حين يروي له حلمه الأول:

وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث[2].

وليس «تأويل الأحاديث» إلا تأويل الأحلام، وهذا واضح من استبدال كلمة «أحلام» بكلمة «أحاديث» في آية أخرى حين طلب الملك من حاشيته أن يفسروا له حلماً رآه وأقلقه:

قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين[3].

وأطلاق لفظ «حديث» على الحلم في سياق التأويل يرجع إلى أن المفسر أو المؤوِّل لا يقوم بتأويل الحلم ذاته، بل يقوم بتأويل «الحديث» الذي يقصه صاحب الحلم عن حلمه، بمعنى أنه يقوم بتأويل العبارات اللغوية التي يصوغ بها صاحب الحلم الصور التي رآها في النوم، فيكون التأويل هنا منصباً على الصور من خلال وسيط هو «الحديث». ولعل ذلك يشرح لنا ما ترويه السيرة من اصرار ربيعة بن مضر على عدم حكاية رؤياه بنفسه قائلاً:

إن أخبرتكم بها لم أطمئن إلى خبركم عن تأويلها، فانه لا يعرف تأويلها إلا من عرفها قبل أن أخبره بها[4].

لذلك نجد في سياق قصة يوسف اضافة التأويل إلى الأحلام وإلى الأحاديث وإلى الرؤيا بدلالات متقاربة جداً، يستوي في ذلك أن يكون المتحدِّث يعقوب كما في الآية السادسة، أو يكونَ المتحدث حاشية الملك كما في الآية السابقة، أو يكونَ «المتكلم» بالنص كما في الآية:

وقال الذي اشتراه من مصر لامرأته أكرمي مثواه عسى ان ينفعنا أو نتخذه ولداً، وكذلك مكّنّا ليوسف في الأرض ولنُعَلِّمه من تأويل الأحاديث والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون[5].

---

(1) انظر: السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ١٣ - ١٦.
(2) الآية: ٦.
(3) الآية: ٤٤.
(4) السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ١٣.
(5) الآية: ٢١.

وحين يشير يوسف إلى «حلمه» هو بعد تحققه يشير اليه باسم «الرؤيا»

ورفع أبويه على العرش وخرُّوا له سجداً وقال يا أبت هـذا تأويـل رؤياي من قبـل قد جعلها ربي حقاً[1].

لكن مفهـوم التأويـل في الاستخدام القـرآني ليس قاصـراً على «الأحـاديث» المـرتبـطة بالرؤى والأحلام، فان يوسف يقول لرفقائه في السجن بعد أن أخبراه بما رأياه في النـوم: ـ

قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله قبـل أن يأتيكـما ذلكما مما علمني ربي اني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون[2].

ومعنى «التـأويل» في هـذا السياق الاخبـار عن «حدوث» أمـر قبل وقـوعـه بـالفعـل، ويـوسف هنا يؤكـد لزمـلائه في السجن قـدراته التـأويلية التي لا تقتصر عـلى تأويـل الأحلام والأحاديث بل تتجاوز ذلك إلى الاخبار عن الأشياء قبل حدوثهـا. هل يمكن أن نستنتـج من هذا الاستخدام أن تـأويل الأحـاديث يعتمد عـلى وسيط أو «تفسرة» من خلالهـا يقوم المؤول باكتشاف الدلالة الخفية، وأن هناك نمطاً آخر من التأويل لا يحتاج للوسيط أو «التفسرة»، بل يصل إلى دلالة «الحدث» وصولاً مباشراً ويتنبأ به قبل وقوعه؟ أليس في اصرار ربيعة بن مضر على عدم حكاية حلمه، وعدم «الحديث» عنه، وفي طلبـه للمؤول القادر عـلى تأويله تـأويلاً مباشراً، ما يجعل هذا الاستنتاج استنتاجاً مشروعاً؟

ويتجاوب مع هذا الاستخدام الذي يكون موضوع التأويل فيـه «حَدَثـاً» لم يقع بعدُ، تأويلُ «الأفعال» في سورة «الكهف» ذلك أن الأفعال التي قـام بها العبـد الصالـح من «خرق السفينة» و«قتل الغلام» و«اقامة الجدار» بـدت أفعالاً غـير ذات دلالة في نـظر «موسى»، بـل بدت أفعالاً تتناقض مع مـا يبدو عـلى الرجـل الصالـح من مظاهـر العلم والصلاح والتقـوى، فكان اعتراض «موسى» عند كل فعل وما تبعه من تذكير العبد الصالح له بأن شرط المصاحبة بينهما ألا يسأل عن شيء حتى يتطوع هو بتفسيره له. وأخيراً يكـون الفراق لعـدم قدرة مـوسى على الصبر:

قال هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا. أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبـا. وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانـاً وكفرا فـأردنا أن يُبْـدِّلهما ربهـما خيراً منـه زكاة وأقرب رحما. وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينـة وكان تحتـه كنز لهـما وكان أبـوهما

---

(1) الآية: ١٠٠.

(2) الآية: ٣٧.

صالحاً فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً»[1].

إن معنى «التأويل» هنا الكشف عن الدلالة الخفية للأفعال، وهذه الدلالة الخفية الباطنة لا تنكشف إلا من خلال «أفق» غير عادي هو «العلم اللّدُنّي» الذي أوتيه العبد الصالح. ولا شك أن اعتراض «موسى» على هذه الأفعال لم يكن اعتراضاً ناشئاً عن «الجهل» بدلالتها جهلاً مطبقاً، فالجهل المطبق من شأنه ـ مع التسليم بعلم الآخر ـ أن يؤدي إلى الصمت وانتظار «التأويل». لقد كان اعتراض موسى نابعاً من «تأويل» هذه الأفعال بناء على «أفقه» الفكري وعلمه. ومن خلال هذا الأفق بدت له الأفعال قبيحة ـ إذا شئنا استخدام المصطلح الكلامي ـ حتى جاء «التأويل» النابع من أفق آخر وبيَّن له حسنها. إن الكشف عن الدلالة الخفية «الباطنة» للأفعال ـ أو تأويلها ـ معناه الكشف عن أسبابها الحقيقية، والكشف عن الأسباب الحقيقية بمثابة الكشف عن الأصول، وهذا يتطابق مع الاشتقاق اللغوي لكلمة «تأويل» من «الأوْل» بمعنى الرجوع «آل الشيء يؤول أوْلاً ومآلاً: رجع. وأوَّل اليه الشيء: رَجَّعه، وأُلْت عن الشيء: ارتددت. وفي الحديث: «من صام الدهر فلا صام ولا آل أي لا رجع إلى خير» «وأما التأويل فهو تفعيل من أَوَّل يؤوِّل تأويلاً وثلاثيه آل يؤول أي رجع وعاد»[2].

إن معنى التأويل اذن هو العودة إلى أصل الشيء، سواء كان فعلاً أو حديثاً، وذلك لاكتشاف دلالته ومغزاه. هكذا «أوَّل» العبد الصالح أفعاله بالكشف عن أسبابها وعللها الحقيقية، وهكذا يستطيع يوسف أن يكشف عن «أصل» الطعام ومصدره قبل أن يأتي، وهكذا أيضاً يستطيع مؤوِّل الحلم أن يكشف عن «الأصل» الحقيقي الذي يختفي وراء الصور التي يراها النائم. إن لكل حَدَثٍ أو فعلٍ أو حديثٍ «ظاهراًوباطناً»، والباطن لا ينكشف إلا «بالتأويل» الذي يَرُدُّ «الظاهر» إلى أصوله وأسبابه الحقيقية.

لكن كلمة «تأويل» كما تعني الرجوع إلى الأصل تعني أيضاً الوصول إلى هدف وغاية،

---

(١) الآيات: ٧٨ ـ ٨٢.

(٢) اللسان، مادة «أول»، ولقد كانت آيات سورة «الكهف» مجالاً خصباً «للتأويل» سواء عند المتكلمين أو عند المتصوفة، فقد ناقشها المتكلمون من منظور «الحُسْن والقُبْح» في الأفعال هل هما ذاتيان يمكن للعقل الوصول اليهما، أم أن «الشرع» هو الذي يُقَبِّح ويُحَسِّن، أما المتصوفة فقد وجدوا في الآيات مجالاً خصباً لتأكيد التغاير بين الظاهر والباطن على جميع المستويات، ولتأكيد أن العلم بالباطن لا يتم إلا بالسلوك الصوفي.

وإذا كان الرجوع إلى الأصل حركة عكسية، فان الوصول إلى هدف وغاية حركة متطورة نامية، وعلى ذلك المعنى جاء «التأوُّل» في بيت الأعشى:

على أنها كانت تأوّل حبها تأوّل ربعي السِّقاب فأصحبا

ويفسر أبو عبيدة البيت بأن «حبها كان صغيراً في قلبه فلم يزل يثبت حتى أصحب فصار قديماً كهذا السقب الصغير لم يزل يشب حتى صار كبيراً مثل أمه وصار له ابن يصحبه». ومعنى التأوّل على هذا التفسير التَّعَهُّد والرعاية الذي ينقل الشيء من حالة إلى حالة في حركة متطورة.[1] وهذه هي الدلالة التي يشير إليها صاحب اللسان بقوله: «آل مَالَه إيالة إذ أصلحه وساسه. والائتيال: الاصلاح والسياسة». وعلى ذلك يكون «التأويل» متابعة الشيء بالسياسة والاصلاح حتى يصل إلى غايته ومنتهاه. ومن هذه الدلالة ورد الاستخدام القرآني للتأويل بمعنى «العاقبة» كما في الآيات التالية:

وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً[2].

يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً[3].

ومن المهم أن نلاحظ هنا أن كلمة «تأويل» منقطعة عن الاضافة لا بسبب موقعها الاعرابي فحسب، بل بسبب استخدامها الدلالي أيضاً، وذلك على عكس سياق استخدامها في الآيات الأخرى حيث تأتي دائماً مضافة اما إلى اسم ظاهر أو إلى ضمير.

ولكن إذا كانت الكلمة تعني «الرجوع إلى الأصل» وتعني أيضاً «الوصول إلى الغاية» والعاقبة فان الذي يجمع بين الدلالتين هو دلالة الصيغة الصرفية «تفعيل» على الحركة، وهي دلالة أغفلها اللغويون في تحليلهم المعجمي، لذلك يمكن لنا القول ان «التأويل» حركة بالشيء أو الظاهرة إما في اتجاه «الأصل» بالرجوع أو في اتجاه الغاية «والعاقبة» بالرعاية والسياسة. لكن هذه الحركة ليست حركة مادية، بل هي حركة ذهنية عقلية في ادراك الظواهر. والدليل على ذلك أن كل الاستخدامات التي ناقشناها حتى الآن تضيف «التأويل» إلى «الأحاديث» أو إلى «الاحلام» أو «الرؤية» أو إلى «الحب» أو «الفعل»، والتأويل المضاف

(١) اللسان، وقد أخطأ أبو عبيدة حين قال «تأوّل حبها أي تفسيره ومرجعه»، لأن ذلك يتناقض مع فهمه للبيت.
(٢) سورة الاسراء، الآية ٣٥.
(٣) سورة النساء، الآية ٥٩.

إلى كل هذه الألفاظ يعني حركة «ذهنية» لاكتشاف الأصل «بالرجوع» أو للوصول إلى الغاية «بالسياسة».

وإذا كان التأويل حركة ذهنية لادراك الظواهر، أمكن لنا أن نفهم الآية المشكلة في الفكر الديني وهي آية المحكم والمتشابه، وهي قوله تعالى: ـ

هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا.

فالآية تتحدث عن حركة «اتباع» ـ وهي حركة ذهنية لا مادية ـ للمتشابه وذلك لتحقيق هدفين، وذلك بدلالة المفعول لأجله «ابتغاء»، هما «الفتنة» و«التأويل». ومعنى ذلك أن الحركة الذهنية حركة في اتجاه «هدف» و«غاية»، لأنها حركة «اتباع» لا «رجوع» ولذلك فالمعنى هنا المقصودُ من «التأويل» هو الوصول إلى الغاية. وهذا المعنى يتجاوب مع «ابتغاء الفتنة»، فالغاية من اتباع المتشابه ايقاع الفتنة والوصول إلى غايته وعاقبته. ومن الطبيعي أن يكون الوقف في قراءة باقي الآية عند اسم الجلالة «الله» وأن تكون الجملة التالية لها «والراسخون في العلم يقولون» جملة مستأنفة، ويكون العطف على سبيل المقابلة بين حالتين وفريقين. إن خطأ القدماء في فهم الآية ـ ومن ثم خلافهم حولها ـ يرتد إلى خطأ فهم دلالة «التأويل» من جهة، وإلى خطأ في استنتاج أن الآية تضع قانوناً عاماً للمتشابه من جهة أخرى. ان التأويل المنهي عنه بفحوى الخطاب هو التأويل الذي يستهدف الفتنة، والتأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو «الغاية» و«العاقبة» المجهولة للبشر[1].

وإذا كانت كلمة «التأويل» في الآية السابقة وردت مضافة إلى «الهاء» الدالة على «المتشابه» فلعل هذه الاضافة هي التي جعلت المفسرين يقصرون معنى التأويل على ««التفسير»، ويفهمون من الآية أن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله، وأن «التأويل» منهي عنه بفحوى الخطاب أي بِدَلَالة الوصف «في قلوبهم زيغ». إن فهم «التأويل» بوصفه حركة ذهنية في مواجهة ظاهرة هو الفهم الأقرب إلى الاستخدام القرآني، سواء أضيفت الكلمة إلى

(١) هذا الفهم الذي نطرحه هنا للآية يخالف فهماً سابقاً لنا طرحناه في مكان آخر من جانبين: الأول أن سبب النزول بناء على هذا الفهم يتحتم أن يكون محاولة اليهود معرفة مدة حكم الاسلام من خلال تأويل الحروف المقطعة في أوائل السور على حساب الجمل، الجانب الثاني أننا هنا نرجِّح قراءة الآية على الوقف والاستئناف، ولكننا لا نستنتج من ذلك ـ كما فعل القدماء ـ كراهية التأويل أو استئثار الله بعلمه. انظر الفهم السابق في: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

«المتشابه» أم إلى «الكتاب» أو إلى أي كلمة أخرى من الكلمات التي سبقت الاشارة اليها. إن التأويل حركة تستهدف العلم والمعرفة كما يتبين من سياق النص التالي:

وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين. أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين. بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين(١).

وإذا كان بعض المفسرين يذهب إلى أن المقصود بالتأويل «ما يؤول اليه أمرهم في التكذيب به من العقوبة» وذلك بدلالة «فانظر كيف كان عاقبة الظالمين» أي بدلالة السياق، فان «الهاء» في «علمه» وفي «تأويله» تعود لا شك إلى «الكتاب» أو «القرآن». وعلى ذلك يمكن أن يكون التأويل في الآية بمعنى «العاقبة» استناداً إلى نهاية الآية، ويمكن أن يكون بمعنى التفسير وذلك استناداً إلى علاقة الآية بالآيات السابقة عليها. ولا تعارض بين الدلالتين ما دامت دلالة «التأويل» حركة ذهنية لاكتشاف ظاهرة ما. والآية تؤكد هذه الدلالة بالمقابلة بين «عدم الاحاطة بعلم» الموضوع وبين «عدم اتيان تأويله» فأضافت نفس الضمير إلى «العلم» مرة وإلى «التأويل» مرة أخرى. وسواء كان الموضوعُ «الكتابَ» أم «اليومَ الآخر» فان الدلالة واحدة للتأويل، وهي محاولة الوصول إلى «العلم» بظاهرة من الظواهر عن طريق حركة «النظر» أو الفكر الانساني. وهذا الفهم لدلالة «التأويل» يجعل من «التأويل» عملية أوسع من «التفسير». ولكن قبل أن ننتقل لمناقشة مغزى هذا الاتساع من الضروري أن نتوقف عند الدلالات الاصطلاحية للكلمتين.

٢ ـ الدلالة الاصطلاحية

لاحظنا في التفرقة اللغوية بين «التفسير» و«التأويل» أن ثمة فارقاً هاماً بينهما يتمثل في أن عملية «التفسير» تحتاج دائماً إلى «التفسرة» وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل إلى اكتشاف ما يريد، في حين أن «التأويل» عملية لا تحتاج دائماً هذا الوسيط، بل تعتمد أحياناً على حركة الذهن في اكتشاف «أصل» الظاهرة، أو في تتبع «عاقبتها». وبكلمات أخرى يمكن أن يقوم «التأويل» على نوع من العلاقة المباشرة بين «الذات» و«الموضوع»، في حين أن هذه العلاقة في عملية «التفسير» لا تكون علاقة مباشرة، بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصاً لغوياً، وقد يكون «شيئاً» دالاً، وفي كلتا الحالتين لا بد من وسيط يمثل «علامة» من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب الذات.

---

(١) سورة يونس: الآيات: ٣٧ ـ ٣٩.

وفي تفرقة العلماء بين التفسير والتأويل اصطلاحياً يمكن أن نتلمس بعض جوانب هذه التفرقة اللغوية. من هذه الجوانب أنهم يقصرون التفسير أحياناً على الجوانب المختلفة الخارجية للنص دون النص ذاته، فيكون التفسير: ـ

هو علم نزول الآية وسورتهاوأقاصيصها، والاشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيِّها ومدنيِّها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها.وزاد فيها قوم: علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعِبَرِها وأمثالها، وهذا الذي منع فيه القول بالرأي:

وأما التأويل فأصله في اللغة من الأَوْل، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة في المراد به. . . ويقال: آل الأمر إلى كذا، أي صار اليه. . وأصله من المآل، وهو العاقبة والمصير، وقد أوَّلته فآل، أي صرفته فانصرف، فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني. . . وقيل: أصله من الايالة، وهي السياسة، فكأن المؤوِّل للكلام يسوس الكلام ويضع المعنى فيه موضعه[1].

إن التفسير هنا يبدو خاصاً بالجوانب العامة الخارجية للنص، مثل العلم بأسباب النزول والقصص والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، وهي كلها علوم نَقْلية تعتمد على الرواية عند القدماء، ولا مجال فيها للاجتهاد سوى الترجيح بين الروايات أو محاولة الجمع بينها كما رأينا في الفصول السابقة. وليست الاشارة إلى العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفسر هنا اشارة إلى جوانب دلالية اجتهادية للمفسر دور في تحديدها، بل اشارة إلى «العلم» بما قاله القدماء حول هذه القضايا. ونفس الأمر ينطبق على علم الحلال والحرام والوعد والوعيد والأمر والنهي والعبر والأمثال. إن علم التفسير يبدو من خلال هذا الحصر علماً يجمع كل العلوم المُمَهِّدة للتأويل الذي يمثل في التعريف السابق جهد المؤوِّل في «صرف» الآية إلى ما تحتمله من المعاني. وعلى ذلك يكون «التفسير» جزءاً من عملية «التأويل»، وتكون العلاقة بينهما علاقة الخاص بالعام من جهة، أو علاقة «النقل» بالاجتهاد من جهة أخرى، وهي العلاقة التي يعبر عنها القدماء بأسماء «الرواية» و«الدراية»:

والتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ، كالبحيرة والسائبة والوصيلة، أو في وجيز مُبَيَّنٌ بشرح كقوله: (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة)، واما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها، كقوله: (إنما النسيء زيادة في الكفر)، وقوله: (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها)، وأما التأويل فانه يستعمل مرة عاماً، ومرة خاصاً، نحو «الكفر»

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

يستعمل تارة في الجحود المطلق، وتـارة في جحود البـارىء خاصـة، و«الايمان» المستعمـل في التصـديق المطلق تـارة، وفي تصديق الحق تـارة. واما في لفظ مشـترك بـين معـان مختلفـة. وقيـل: التأويـل كشف ما انغلق من المعنى، ولهـذا قال البجـلي: التفسير يتعلق بـالـروايـة، والتأويل يتعلق بالدراية، . . . قال أبـو نصر القشيري: ويعتـبر في التفسير الاتبّـاعُ والسَّمَاعُ، وانما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل . . .

وقال أبو القاسم بن حبيب النيسابـوري والبغوي والكواشي وغيرهم: التـأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط(١).

إن «التأويل» يرتبط بالاستنباط في حين يغلب عـلى التفسير النقـل والروايـة. وفي هذا الفـرق يكمن بُعدٌ أصيـل من أبعاد عمليـة التأويـل، وهـو دور القارىء في مـواجهـة النص والكشف عن دلالته. وليس دور القارىء أو المؤوِّل هنا دوراً مطلقاً يتحول بـالتأويـل إلى أن يكـون اخضاعـاً للنص لأهواء الـذات، بل لا بـد أن يعتمد «التـأويل» عـلى معرفـة ببعـض العلوم الضروريـة المتعلقة بـالنص والتي تندرج تحت مفهـوم «التفسير». ان المؤول لا بـد أن يكون على علم بالتفسير يُمَكِّنُـه من «التأويـل» المقبول للنص، وهـو التأويـل الذي لا يُخْضِـع النص لأهواء الذات وميول المؤوِّل الشخصية والأيـديولـوجية وهـو ما يعتـبره القدمـاء تأويـلاً محظوراً مخالفاً لمنطوق النص ومفهومه.

مثل تأويل الروافض لقوله تعالى: (مرج البحرين يلتقيان) أنهما علي وفاطمة، (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) يعني الحسن والحسين رضى الله عنهـما. وكذلـك قالـوا في قولـه تعالى: (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) انه معاوية، وغير ذلك(٢).

في مثل هذا التأويل يتحول النص إلى أن يكون في خـدمة أيـديولـوجية المؤوِّل بصرف النظر عن معطياته اللغوية والمفهومية. وهذا التأويل إلى جانب ذلك يرد النص إلى أن يكـون مجـرد «رسالـة» خاصـة لا يتمكن من فك شفـرتها إلا «الامـام المعصـوم» وحـده. وإذا كـان المتصوفة قد قاربوا في «تأويلهم» مثل هذه الحدود، فالفـارق بينهم وبين الشيعـة أن المتصوفـة يُدْخلون «تأويلهم» في باب «الاشارات» التي يحتملهـا النص من حيث «المغزى» لا من حيث الدلالة، فليست هذه الاشارات سوى:

معان ومواجيد يجدونها عند التلاوة، كقول بعضهم في (يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الـذين

---

(١) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٥٢.

يلونكم من الكفار): إن المراد النفس، فأُمِرْنا بقتال من يلينـا، لأنها أقرب شيء الينـا وأقرب شيء إلى الإنسان نفسه.

قال ابن الصلاح في فتاويه: وقـد وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحـدي أنه صَنَّف ابو عبد الرحمن السلمي «حقائق التفسـير» فان اعتقـد أن ذلك تفسـير فقد كفـر. قال: وأنـا أقول: الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئاً من أمثال ذلك أنـه لم يذكـره تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة في القرآن العظيم، فانه لو كـان كذلـك كانـوا قد سلكـوا مسلك الباطنية، وانما ذلك منهم ذِكْرٌ لنظير ما ورد به القرآن، فان النظير يذكر بالنـظير، فمن ذلك مثال النفس في الآية المذكورة فكأنه قال: أمرنا بقتال النفس ومن يلينا من الكفار، ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا في مثل ذلك، لما فيه من الإيهام والالتباس[1].

إن «التأويل» الذي لا يعتمد على «التفسير» هو التأويل المرفوض والمكروه، فالاستنباط لا يعتمد على مجرد «التخمين» ولا على اخضاع النص لأهواء المفسر وأيديولوجيته مهما كـانت النـوايا حسنة، وانما لا بد أن يستند الاستنباط إلى «حقائق» النص من جهة، وإلى معطيـاته اللغوية من جهة أخرى، ثم لا بأس بعد ذلك من الانتقال من «الـدلالة» إلى «المغـزى» دون الوثب مباشرة إلى «مغزى» يتعارض مع دلالة النص. ان هذه التفرقـة بين التفسـير والتأويـل تجد شواهد لها في أقوال الجيل الأول من المسلمين. وقد مرَّ بنا تقسيم ابن عبـاس التفسير إلى أربعة أقسام جعل منها قسماً ـ هو القسم الثالث ـ لا يـعلمـه إلا الله وقد سبق أن ناقشنـا هذا القسم في «الوضوح والغموض». ويهمنا هنـا أن نتوقـف عنـد الأقسام الأخـرى لدلالتهـا على التفرقة بين التأويل والتفسير. والقسم الأول هو الذي تعـرفه العـرب في كلامهـا «فهو الـذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك شأن اللغة والاعراب»[2] أما القسم الثاني فهـو ما لا يعـذر أحد بجهالته ـ أي سواء كان على علم باللغة أم لا ـ:

وهو ما تتبادر الأفهام إلى معرفة معناه من النصوص المتضمنـة شرائع الأحكـام ودلائل التوحيد، وكل لفظ أفاد معنى واحداً جلياً لا سواه يُعْلَم أنه مـراد الله تعالى. فهـذا القسم لا يختلف حكمه، ولا يلتبس تأويله، إذ كـل أحد يدرك معنى التوحيد من قوله تعالى: (لا اله إلا الله)، وأنه لا شريك له في الهيته، وان لم يعلم أن «لا» موضوعة في اللغة للنفي، و«الا» للاثبات، وأن مقتضى هذه الكلمة الحصر، ويعلم كل أحد بالضرورة أن مقتضى قوله تعالى: (وأقيمـوا الصلاة وآتـوا الـزكـاة)، ونحـوهـا من الأوامر طلب ادخـال مـاهيـة المـأمـور بـه في

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني ص ١٧٠ ـ ١٧١.
(٢) المصدر السابق نفسه: ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

الوجود، وان لم يعلم أن صيغة «افعل» مقتضاها الترجيح وجوباً أو ندباً، فما كان من هذا القسم لا يقدر أحد أن يَدَّعيَ الجهل بمعاني ألفاظه، لأنها معلومة لكل أحد بالضرورة(١).

إن هذه التفرقة بين «ما تعرفه العرب في كلامها» وبين «ما لا يُعْذَر أحد بجهالته» هي في حقيقتها تفرقة بين مستويات النص من حيث طريقته في انتاج الدلالة، فهناك قسم تنكشف دلالته للقارىء العادي ولا يحتاج من القارىء سوى أن يكون من أبناء اللغة، وهذا القسم الدال بالنسبة للقارىء العادي «لا يعذر أحد بجهالته». وهناك قسم آخر يحتاج من القارىء أن يكون على معرفة بعلوم اللغة حتى يتمكن من اكتشاف دلالته، وهذا هو القسم الذي «تعرفه العرب في كلامها». ومعنى ذلك أن ثمة مستويات لدلالة النص تتكافأ مع مستويات القراء، وذلك يجعل النص نصاً عاماً. ومن الممكن لنا أن نعيد صياغة هذا المفهوم بلغة معاصرة فنقول إن النص «دال» بالنسبة للقارىء العادي، ولكن مستوى دلالته هنا تقف عند حدود «السطح»، ويتجاوز القارىء الممتاز هذا المستوى السطحي إلى مستوى دلالي أعمق إذا كان على علم بقوانين اللغة تمكّنه من تحليل معطيات النص تحليلاً لغوياً. ولكن ثمة مستوى ثالث يتجاوز التحليل اللغوي إلى اكتشاف الأبعاد الدلالية الأعمق للنص. وهذا المستوى هو ما يمثله القسم الرابع الذي «يعلمه العلماء خاصة». والفارق بين هذا القسم وبين القسم «الذي تعرفه العرب من كلامها» هو الفارق بين التأويل والتفسير:

والرابع. ما يرجع إلى اجتهاد العلماء، وهو الذي يغلب عليه اطلاق التأويل، وهو صرف اللفظ إلى ما يؤول اليه، فالمفسر ناقل، والمؤوِّل مستنبط، وذلك استنباط الأحكام، وبيان المُجْمَل، وتخصيص العموم(٢).

ولا شك أن هذه التفرقة بين مستويات الدلالة التي ينكشف بها النص لأفق القارىء تفرقة تؤكد دور القارىء في كشف دلالة النص. وإذا كانت هذه التفرقة تجعل دور القارىء سلبياً «فان التفرقة بين «التفسير» و«التأويل» وقصر التفسير في «الرواية» واطلاق التأويل على «الدراية» يعطي للقارىء ـ أو المؤوِّل ـ دوراً نشطاً في اكتشاف دلالة النص، وهو دور لا يقتصر على حدود العلم بعلوم القرآن وعلوم اللغة فقط، بل يتجاوزهما إلى الاجتهاد للترجيح الدلالي حين يصل تكثيف الدلالة ـ فيما يطلق عليه القدماء اسم الاحتمال ـ إلى مستوى يتجاوز أفق القارىء العادي والمفسر معاً.

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.
(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦٦.

٣ ـ آليات التأويل

إن المفسر يقف عند حدود علوم القرآن وعلوم اللغة، يعتمد في معرفة الأولى على «الرواية» ويعتمد في معرفة الثانية على جهد علماء اللغة المتخصصين. ولذلك يتحتم على المفسر أن يبدأ بهذه العلوم. وإذا كانت علوم القرآن علوماً لصيغة الصلة بالنص من حيث انها تتناول جوانبه المختلفة، فان علم اللغة بفروعه المختلفة هام لدراسة النصوص اللغوية كلها، فهو علم يشارك المفسر فيه كثير من العلماء:

وليس ذلك في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع وغيره، وهو كما قالوا: إن المركب لا يعلم إلا بعد العلم بمفرداته، لأن الجزء سابق على الكل[1].

وعلم اللغة الذي يتحتم على المفسر البدء بمعرفته يبدأ من العلم بالصيغ الصرفية ودلالتها، ثم العلم بدلالة الألفاظ المفردة على مدلولاتها، ثم العلم بكيفية الاشتقاق والتصريف اللغوي. وهذه كلها علوم تتناول الألفاظ المفردة. وبعد ذلك عليه أن يدرس قوانين «النحو» و«الاعراب». ويَدْخُل في علوم اللغة التي يتحتم على المفسر أن يَعْلَمَها علوم البلاغة في تقسيمها الثلاثي القديم إلى «المعاني» و«البيان» و«البديع».[2] ومع العلم بهذه العلوم وإجادتها يصبح القارىء قادراً على اكتشاف دلالة النص، وبها ينتقل من مرتبة القارىء ويصبح «مفسراً».

لكن تظل في النص أبعاد دلالية أعمق تحتاج إلى حركة «الذهن» أو « العقل»، ازاء النص، انها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة «التأويل» بعد أن يستنفد المفسر بأدواته العلمية كل امكانيات الدلالة التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم. وهذا يذكرنا بالتفرقة اللغوية بين «التفسير» و«التأويل» من حيث حاجة الأول إلى وسيط أو «تفسرة» ليس من الضروري أن توجد في الثاني. ان «التفسرة» هنا هي العلوم الدينية واللغوية التي يحتاج إليها المفسر للكشف عن دلالة النص، وهي الدلالة التي ينطلق منها «المؤوِّل» للغوص في أعماق النص من خلال حركة «الذهن» أو الاجتهاد. ويظل هناك فارق في مفاهيم التراث بين «الاجتهاد» و«التأويل» حيث يَنْصَبُّ مفهوم «الاجتهاد» على «التأويل» في مجال الفقه واستخراج الأحكام من النص. ومن هذه الزاوية يتأكد أن مجال التأويل يتسع لكل أقسام النص، ولا يقف عند حدود ما هو غامض أو على درجة عالية من الكثافة الدلالية. لقد كان «الاجتهاد» ضرورة عملية اقتضاها تطور الواقع وتعدد المجتمعات الاسلامية واختلافها، وقد كان هذا

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٧٣.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

«الاجتهاد» عاملاً هاماً من أهم عوامل اختلاف الفقهاء، وهو الاختلاف الذي اعتُبِر رحمة من الله بالعباد، وذلك استناداً إلى ما يروى من قـول النبي: «اختلاف أمتي رحمـة». لقد وصـل أمـر التسليم بحريـة الاختلاف في مجـال الفقه أن اعتـبِرَت «التأويـلات» المختلفة دلالـة على احتمال النص لهذه التأويلات كلهـا واعتبر ذلـك من علامـات الاعجاز، وهـذه نتيجة وصـل اليها العلماء بالترتيب التالي:

وكل لفظ احتمل معنيين فصاعداً فهو الذي لا يجوز لغـير العلماء الاجتهاد فيـه، وعلى العلماء اعتـماد الشواهـد والـدلائـل، وليس لهم أن يعتمـدوا مجـرد رأيهم فيـه... وكـل لفظ احتمل معنيين فهو قسمان: ـ

أحدهما: أن يكون أحدهما أظهر من الآخر، فيجب الحمل، عـلى الظاهـر إلا أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفي دون الجلي فيحمل عليه.

الثـاني: أن يكونـا جليين والاستعـمال فيهما حقيقـة. وهذا عـلى ضربين: أحـدهمـا أن تختلف أصل الحقيقة فيهما، فيدور اللفظ بين معنيين، هو في أحدهما حقيقة لغـوية، وفي الآخـر حقيقة شرعية، فالشرعية أولى إلا أن تدل قرينته على ارادة الحقيقة اللغوية، نحو قـوله تعـالى: (وصل عليهم أن صلاتك سكن لهم)، وكذلك إذا دار بين اللغوية والعرفية، فالعرفية أولى لطريانها على اللغة، ولو دار بين الشرعية والعرفية، فالشرعية أولى لأن الشرع ألزم. الضرب الثـاني: لا تختلف أصل الحقيقـة، بل كـلا المعنيين اسْتُعْمِـل فيهـما (اللفظ)، في اللغـة أو في الشرع أو العرف على حد سواء. وهذا أيضاً على ضربين: أحـدهما أن يتنـافيا اجتـماعاً، ولا يمكن ارادتهما باللفظ الواحد، كالقرء، حقيقة في الحيض والطهر، فعلى المجتهـد أن يجتهد في المراد منهما بالأمارات الـدالة عليـه، فإذا وصـل اليه كـان هو مـراد الله في حقه، وان اجتهـد مجتهـد آخر فـأدى اجتهاده إلى المعنى الآخـر كان ذلـك مراد الله تعـالى في حقه، لأنـه نتيجـة اجتهاده وما كلف به، فان لم يترجح أحد الأمرين لتكافؤ الأمارات فقـد اختلف أهل العلم، فمنهم من قال: يُخَيَّر في الحمل على أيهما شاء، ومنهم من قـال: يأخـذ بأعـظمهما حكـماً. ولا يبعد اطراد وجه ثالث، وهو أن يأخذ بالأخف كاختلاف جواب المفتين. والضرب الثاني: ألا يتنـافيـا اجتـماعـاً، فيجب الحمـل عليهـما عنـد المحققـين، ويكـون ذلـك أبلغ في الاعجـاز والفصاحة، وأحفظ في حق المكلف[1].

إن الاجتهاد في تأويـل النص لا يختلف في الفقه ومجـال الأحكام عنـه في أقسام النص الأخـرى من حيث انـه يعتمـد عـلى حـركـة «العقـل» للنفـاذ إلى أعـماق النص. وإذا كـان

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

الاختلاف في مجال التأويل الفقهي اختلافاً من قبيل «الرحمة» والتخفيف عن هذه الأمة، فان اختلاف «التأويل» في أقسام النص الأخرى يجب النظر اليه من نفس المنظور خاصةً إذا اعتمد المؤوِّل على كل أدوات تحليل النص ولم يكن استناده إلى مجرد الهوى أو الرأي الشخصي. إن مقاربة النص واكتشاف أسراره تبدأ بالقراءة الأولى، ثم تُثَنَّى بالقراءة التحليلية فَتُكْتَشَفُ من خلالها «مفاتيح» النص ومرتكزاته الدلالية، ومن خلال هذه المرتكزات يكتشف المؤوِّل بعض أسرار النص ويظل النص قابلاً للقراءة الجديدة. لكن القراءة «التأويلية» لا بد أن تعتمد على «استغراق» القارىء في عالم النص استغراقاً شبه تام، وبدون هذا الاستغراق تظل القراءة سطحية، وتدور في اطار «التأويل» المكروه. لقد عبَّر القدماء عن مثل هذا المنظور بلغتهم الخاصة ومن خلال تصوراتهم لضرورة وجود حالة من «التوحُّد» بين القارىء والنص عبّروا عنه على النحو التالي:

أصل الوقوف على معاني القرآن التدبر والتفكر. واعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقية، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة وفي قلبه بدعة أو اصرار على ذنب، أو في قلبه كِبْر أو هوى، أو حب دنيا، أو يكون غير متحقق الايمان، أو ضعيف التحقيق، أو معتمداً على قول مفسر ليس عنده إلا علم الظاهر، أو يكون راجعاً إلى معقوله، وهذه كلها حُجُب وموانع، وبعضها آكد من بعض[1].

لا شك بعد هذا كله أن تفرقة الخطاب الديني المعاصر بين «التفسير» و«التأويل» تفرقة صحيحة، ولكن توظيفها للإعلاء من شأن «التفسير» على حساب «التأويل» ليس في حقيقته إلا توجيه أيديولوجي يستند إلى بعض اتجاهات التراث من جهة، ويهدف إلى تثبيت الواقع بتثبيت معنى النص ودلالته عند اجتهاد القدماء من جهة أخرى. إن هذا التوجيه الأيديولوجي لم يتوقف عند مفاهيم «التفسير» و«التأويل»، بل إن سلوك علماء الدين الرسميين في شرح النص يتجاوز اطار «التفسير» إلى مجال «التأويل»، ولكنه التأويل المكروه الذي ينطلق من أهواء ومصالح الأقلية التي يعملون في خدمتها. والاعلام الديني أكبر دليل على ذلك. وان كانت تلك قضية لا يتسع لها المجال هنا.

ولكن إذا كان «التأويل» يعتمد على حركة ذهن المؤوِّل في مواجهة النص، ألا يفتح ذلك الباب واسعاً على مصراعيه للخلافات التي تؤدي إلى الشقاق بين صفوف الأمة من جهة، ويفتح الباب للتأويلات الأيديولوجية من جهة أخرى؟ والجواب عن الشق الأول من السؤال هو: ان الشقاق بين صفوف الأمة شقاق له جذوره في تعارض المصالح بين

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

المستغِلِّين، بين الطبقات التي تجد مالاً تنفقه وبين المستَغَلّين من الطبقات التي لا تجد ما تنفقه على حد تعبير طه حسين. ومن شأن هذا الشقاق الاقتصادي الاجتماعي أن يصوغ نفسه على مستوى الفكر السياسي صياغة أيديولوجية. ومعنى ذلك أن خلافات «التأويل» ليست هي التي تبذر بذور الشقاق و«الفتنة» كما يحلو للخطاب الديني الرسمي أن يقول متجاوباً مع الخطاب السياسي للطبقات المسيطرة تجاوباً يصل إلى حد التطابق. ان اختلاف «التأويل» نتيجة للشقاق والتعدد الأيديولوجي وليس سبباً. من هذا المنطلق يكتسب هذا الخلاف مشروعيته، ويكون خلافاً «اجتهادياً» لا يقل في مشروعيته عن اختلاف الفقهاء في مجال الأحكام الشرعية، وذلك إذا كان «التأويل» مستكملاً للشروط الموضوعية العلمية، وليس مجرد اخضاع النصّ للأهواء الأيديولوجية.

وليس معنى ذلك أن «التأويل» الموضوعي للنص الديني ـ أو للنص الأدبي ـ مطلباً عسير التحقيق كما تبالغ بعض اتجاهات فلسفة «التأويل» المعاصر، فَنَفْيُ الموضوعية في حقيقته تكريس للذاتية. إن الموضوعية التي يمكن تحقيقها في «تأويل» النصوص الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان لا الموضوعية المطلقة التي ثبت أنها مجرد «وهم» من ابداع «أيديولوجية» الغرب الاستعماري. إن هذه الموضوعية الثقافية تتحقق بتحري القارىء استخدام كل طرائق التحليل وأدواته لاكتشاف دلالة النص كما تتحقق من خلال «استغراق» المؤوِّل في أعماق النص سعياً لسبر أغواره. ولا على المؤوِّل تثريب بعد ذلك أن تتطور أدوات التحليل وطرائقه في عصر تال وتكتشف في النص جوانب لم تكتشف قبل ذلك. إن حركة النص في الزمان والمكان ليست إلا حركة في واقع حي متطور، واكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني اسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص.

وفي مجال النصوص الدينية بشكل خاص حيث يتحول اختلاف التأويل إلى صراع يخفي أسباب الصراع الحقيقية في الواقع والمجتمع ينبغي أن يتسلح المؤوِّل بكل أسلحة الفقيه الحقيقي. لقد كان الفقهاء على وعي دائم بحركة الواقع وتغيّره في الزمان والمكان، كما كانوا على وعي بضرورة توسيع دلالات النصوص لتلائم حركة الواقع. وكان هذا التوسيع يتم عبر قناتي «الاجتهاد» و«القياس». وإذا كان الفقهاء القدماء قد وضعوا أمام أعينهم مبدأ «رعاية مصالح الأمة»، فان المؤوِّل الحديث عليه أن يفهم هذا المبدأ فهماعلمياً. وإذا كانت مصالح الأمة الآن يتحتم أن تعني مصالح الأغلبية لا مصالح الأقلية، فان موقف المؤوِّل الذي يرعى مصالح الأقلية هو الموقف الجدير بالرفض، ويكون تأويله هو التأويل المتعارض مع مقاصد الوحي وأهداف الشريعة.

وفي عصرنا هذا الذي خضع فيه الفكر الديني لأهواء الحكام، وتحول فيه دور الفقيه من رعاية مصالح الأمة إلى تبرير سلوك الحكام ورعاية مصالح الطبقات المستغِلّة المسيطرة يتعين اعادة النظر في مفهوم «الاجماع» فلا يكون اجماع «أهل الحل والعقد» هو الاجماع الذي يُعْمل به، ذلك أن «أهل الحل والعقد» في عصر سيطرة وسائل الاعلام هم من يملكون هذه الوسائل بحكم سيطرتهم على مقدرات المجتمع، وعلى ذلك يكون الفقهاء المُمَثِّلين لهم معبرين عن مصالحهم. ان الاجماع الذي يجب أن يُعْتَدَّ به في «تأويل» النصوص الدينية يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي بحيث يكون معيار «الاجماع» هو الأغلبية المعبِّرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار «مصالح الأمة» هو معيار مصلحة الأغلبية.

وهذا كله من شأنه أن يكون المؤوِّل منتمياً لمصالح الأغلبية معبراً عنها، وأن يكون على دراية لا بالعلوم النقلية التقليدية فحسب، بل بكل العلوم التي تساعده على فهم الواقع وادراك حركته، وتحديد ما ينبغي أن يكون عليه موقفه الحقيقي - بوصفه فقيهاً - من هذا الواقع ومن القوى المتصارعة فيه. هذا موقف أوَّلي لا غناء للمؤوِّل عنه إذا أراد أن يتجاوز موقف الخطاب الديني الرسمي المعبر عن مصالح الأقلية من جهة، وإذا أراد أن يتجاوز «التأويل» الأيديولوجي السطحي من جهة أخرى. إن العلوم نقلية كانت أم عقلية، قديمة كانت أم حديثة، مجرد أدوات للتأويل، وهي أدوات لا بد من استيعابها، وأهمُّها أدوات التحليل اللغوي. ويظل «عقل» القارىء أو المؤوِّل ذا دَوْرٍ أساسي في حركة التأويل، لذلك لا بد أن يكون الوعي وعياً أصيلاً بحركة التاريخ واتجاه المستقبل حتى لا يتحول دور المفكر والمؤوِّل إلى أن يكون مجرد حافظ «غير فقيه». لقد كان عدم الوعي بمصالح الأمة الحقيقية في الماضي هو الذي أدى بكثير من العلماء أن يكونوا في خدمة سلاطين زمانهم. ولا شك أن الخطاب الديني الرسمي في محاولته أن يضفي على ذاته صفة القداسة والاطلاق يجد في اجتهادات أمثال هؤلاء العلماء مرتكزاً لتأويلاته الأيديولوجية المعاصرة. وذلك ما نود أن نكشف عنه في الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة.

الباب الثالث

تحويل مفهوم النص ووظيفته

إن حركة الوحي النازلة من الله إلى الانسان والتي تعني الكشف والافصاح والبيان قد تحولت في الفكر الديني المتأخر إلى حركة صعود من جانب الانسان سعياً إلى الله ذاته. وعلى حين كانت حركة الوحي في بدايتها تستهدف الانسان بما هو عضو في جماعة ومن ثم تستهدف اعادة بناء الواقع لتحقيق مصلحة الانسان ولإشباع حاجاته المادية والروحية، فقد كانت الحركة الانسانية في التصورات الصوفية حركة للخلاص الذاتي الفردي بمعانقة المطلق والفناء فيه. ونتيجة لذلك تم توجيه النص وتمت اعادة تصوره في الفكر لتحقيق هذه الوظيفة. لقد تحولت حركة الكشف إلى محاولة اكتشاف، وصار النص الكاشف مجرد أداة لاكتشاف قائل النص والتوحد به. ولم يكن لمثل هذا التحول أن يتم إلا بعد حدوث تحول مواز في حركة الواقع الذي يتفاعل معه النص.

وإذا كان المجتمع الاسلامي الأول قد جعل همَّه الأول التكيف مع معطيات النص وفرض سيادته على النصوص الأخرى، فان تحقق هذه الغاية كان مرهوناً بوحدة المجتمع وعدم تنافر عناصره ومكوناته الاجتماعية. وقد كان من الطبيعي أن يؤدي قيام الدولة واتساع أطرافها إلى تعدد في طبيعة القوى الاجتماعية المكونة، وهو تعدد سرعان ما تحول إلى صراع اقتصادي ـ اجتماعي ـ سياسي ـ ديني.

وقد أفضى هذا الصراع إلى تعدد الرؤى والتصورات حول طبيعة النص الديني وحول غايته وهدفه. وعلى حين ركزت الاتجاهات العقلية التي يُعد المعتزلة أشهر ممثليها على الانسان بوصفه المخاطب بالنص والمُسْتَهْدَف من تعاليمه، كما أنها استوعبت النص على أساس أنه «فعل مخلوق»، نجد أن الأشاعرة قد ركزوا على الطرف الآخر، طرف القائل، ومن ثم كان تصورهم للنص أنه «صفة» ذاتية للقائل لا فعلاً من أفعاله. وكان من الطبيعي أن تتضاءل في هذا التصور قيمة «الانسان» الذي يمثل الطرف الآخر ـ طرف المتلقي ـ في عملية الوحي، بل وفي مفهوم النَّص.

ومن تحت جبة الأشاعرة انبثق التصوف، فالحارث بن أسد المحاسبي أشعري صوفي،

وابن عربي يصر في فتوحاته على التمسك بالعقائد الأشعرية الأساسية[1]. لكن الفكر الأشعري قد عانق التوجه الصوفي وامتزج به امتزاجاً تاماً عند الغزالي قبل ابن عربي بقرن من الزمان.

وتنشأ تصورات الغزالي للنص ولأهدافه وغاياته من منطلقين أساسيين أحدهما أشعري كلامي والثاني صوفي غنوصي. ويتحدد المنطلق الأشعري للغزالي من حقيقة تصور الأشاعرة للنص بوصفه «صفة» من صفات الذات الالهية، في حين يتحدد منطلقه الصوفي من حصر غاية الوجود الانساني على الأرض في تحقيق الفوز والفلاح في الآخرة. وإذا كانت هذه الغاية يمكن الوصول اليها وتحقيقها عبر تحقيق الوجود الانساني الأمثل في الواقع والمجتمع، فان الغزالي يرى أن تحقيقها لا يتم إلا عبر الزهد في الدنيا والانقطاع إلى الله وطرح كل ما سواه.

من هذين المنطلقين لا يتحدد فقط مفهوم الغزالي للنص، بل يتحدد أيضاً طبيعة المشروع الفكري الذي حاول الغزالي أن يقدمه للمسلمين من خلال كتاباته وتعاليمه. ومن الضروري لكي نفهم تصورات الغزالي للنص ولأهدافه وغاياته أن نفهم طبيعة مشروعه الفكري في ضوء ظروف عصره وحركة واقعه. وإذا كان الغزالي في «المنقذ من الضلال» يحدثنا عن أزمته الفكرية، ويفسر لنا كيف تخلى عن منهج المتكلمين والفلاسفة وانحاز إلى الطريق الصوفي بوصفه الطريق المؤدي إلى اليقين، فالحقيقة أن الغزالي لم يتخلَّ اطلاقاً عن منهج المتكلمين والفلاسفة كما يدعي. وكتابات الغزالي في المرحلة الأخيرة من حياته تعكس هذا التعدد في التوجهات ما بين الكلام والفلسفة والتصوف وأصول الفقه والمنطق. والحقيقة أن الغزالي لم يكْفِه القيام بدور المتكلم أو دور الفيلسوف أو حتى دور الصوفي، ولكنه أراد أن يقدم مشروعاً متكاملاً «لاحياء» علوم الدين. ويقوم مفهوم «الاحياء» على افتراض مؤداه العودة إلى الماضي لحل معضلات الحاضر. وداخل هذا الافتراض يكون الحاضر نموذجاً للفساد والضعف والانحراف عن المعايير الأصيلة للدين، في حين يكون الماضي نموذجاً للنضارة والطهارة والنقاء وتحقيق الوجود الفعلي للوحي.

إن «إحياء علوم الدين» يفترض - من ناحية ثانية - تصنيفاً للعلوم إلى نمطين: علوم الدين وعلوم الدنيا، ويفترض في نفس الوقت أن كفة الميزان - في عصر الغزالي على الأقل - كانت تميل في صالح «علوم الدنيا» على حساب «علوم الدين». لكن هذا الافتراض الثاني لا يكون صحيحاً بالنسبة لعصر الغزالي إلا إذا تقبلنا تصوره لغاية الدين ووظيفته، وهي غاية تنحصر في الخلاص الفردي والنجاة في الآخرة. من هذا المنطلق لا ينبغي أن ندهش حين

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، الجزء الأول، ص ٣٧ - ٣٨.

يجعل الغزالي «علم الفقه» أحدَ علوم الدنيا وهو علم تنحصر ضرورته في أنه علم تمهيدي لتهيئة المناخ الملائم اجتماعياً لتحقيق غاية الدين الأصلية[1].

يرتد تصنيف العلوم عند الغزالي إذن إلى ثنائية حادة في تصوره للعلاقة بين الدنيا والآخرة. وإذا كان القرآن لا يضع مثل هذا التعارض الحاد بين الدنيا والآخرة ويطلب من المسلم ألا ينسى نصيبه من الدنيا، كما تطلب منه المأثورات أن يعمل للدنيا كأنه يعيش أبداً وأن يعمل للآخرة كأنه سيموت غداً، فان الغزالي يعبر عن تصوره لتعارض حاد بينهما بحيث يستحيل جمعهما، بل يجعل من هذا التصور الحد الأدنى من العلم الذي ينبغي على العالم «عالمُ الآخرة» أن يعرفه.

أقل درجات العلم أن يدرك حقارة الدنيا وخِسَّتها وكدورتها وانصرامها، وعظم الآخرة ودوامها وصفاء نعيمها وجلالة ملكها، ويعلم أنهما متضادتان، وأنهما كالضرَّتين مهما أرضيت احداهما أسخطت الأخرى. وأنهما ككفتي الميزان مهما رَجَحت احداهما خَفَّت الأخرى، وأنهما كالمشرق والمغرب مهما قَرُبت من أحدهما بَعُدت عن الآخر، وأنهما كقدحين أحدهما مملوء والآخر فارغ فبقدر ما تصب منه في الآخر حتى يمتلىء يفرغ الآخر. فان من لا يعرف حقارة الدنيا وكدورتها وامتزاج لذتها بألمها ثم انصرام ما يصفو منها فهو فاسد العقل[2].

ورغم هذا التعارض الحاد فلا مناص من تقبل الحد الأدنى من الحياة الدنيوية طالما أن الدنيا معبر وطريق إلى الآخرة.

إن الدنيا منزل من منازل السائرين إلى الله تعالى والبدن مركب فمن ذهل عن تدبير المنزل والمركب لم يتم سفره وما لم ينتظم أمر المعاش في الدنيا لا يتم أمر التبتل والانقطاع إلى الله تعالى الذي هو السلوك، ولا يتم ذلك حتى يبقى بدنه سالماً ونسله دائماً ويتم كلاهما بأسباب الحفظ لوجودهما وأسباب الدفع لمفسداتهما ومهلكاتهما[3].

من خلال هذا التصور الثنائي لعلاقة الدنيا بالآخرة يتم تصور النص وتحديد أهدافه وغاياته، كما يتم تصنيف العلوم التي يمكن استخراجها منه. وإذا كان هذا التصور الثنائي لعلاقة الدنيا بالآخرة ينطلق من توجه صوفي، فإن في تصور النص عند الغزالي ثنائية أخرى تنطلق من التصور الأشعري للكلام الإلهي بوصفه صفة ذاتية لا بوصفه فعلاً. وما دام

(١) انظر: احياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٥، ١٧ ـ ١٨، ١٩ ـ ٢٠، ٥٦.
(٢) انظر: احياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٦٠.
(٣) جواهر القرآن، ص ١٦.

الكلام الإلهي صفة ذاتية قديمة فقد كان من الضروري الفصل بين «الصفة القديمة» الملازمة للذات الإلهية وبين «تجليها» في العالم في القرآن المقروء المتداول أي في «النص». إن «النص» المقروء بالألسنة والمكتوب بين دفتي «المصحف» ليس إلا «محاكاة»لصفة الكلام القديم. ومعنى ذلك أن «اللغة» في هذا «النص» غطاء خارجي، أو قشرة يستكن داخلها «مضمون أزلي» قديم. وإذا كان الفكر الأشعري قبل الغزالي قد وقف في تصور الكلام الإلهي عند حدود التفرقة بين الصفة القديمة والمحاكاة في التلاوة أو القراءة، فإن البعد الصوفي في فكر الغزالي قد استطاع أن يساعده على تطوير هذا المفهوم من خلال ثنائية أخرى هي ثنائية «الظاهر والباطن». من خلال هذه الثنائية أمكن أن يكون للقرآن ظاهر وباطن لا على مستوى المعنى والدلالة فقط كما هو شائع في الفكر الصوفي، بل على مستوى البناء والتركيب في نسق النص ونظامه، فالباطن هو الأسرار والجواهر، هو الحقائق التي يتضمنها النص من حيث هو مضمون، أما الظاهر فهو الصدف والقشر، هو اللغة التي يظهر النص بها لأفهامنا وعقولنا.

١ ـ علوم القشر والصدف:

اللغة في هذا التصور مجرد وسيط تؤدي فعالياته إلى اكتشاف السطح والقشرة الخارجية للنص دون أن تحقق اقتحاماً أو ولوجاً لعالم النص الداخلي، لأسراره وجواهره. وفعاليات اللغة تبدأ من مستوى الصوت وتنتهي عند مستوى الدلالة مروراً بمستويات أخرى تُشكِّل في مجموعها خمسة علوم تعدّ علومَ القشر والصدف والكسوة.

أول أجزاء المعاني التي منها يلتئم النطق هو الصوت، ثم الصوت بالتقطيع يصير حرفاً، ثم عند جمع الحروف يصير كلمة، ثم عند تعينُ بعض الحروف المجتمعة يصير لغة عربية، ثم بكيفية تقطيع الحروف يصير معرباً، ثم بتعينُ بعض وجوه الاعراب يصير قراءة منسوبة إلى القراءات السبع، ثم إذا صار كلمة عربية صحيحة مُعْرَبة صارت دالة على معنى من المعاني فتتقاضى للتفسير الظاهر وهو العلم الخامس[1].

وبناء على هذا الترتيب تكون علوم القشر والصدف بالنسبة للقرآن خمسة علوم هي: علم مخارج الحروف وهو علم يرتبط بقراءة النص وأدائه، ثم علم لغة القرآن وهو العلم الذي يبحث في الألفاظ من جميع نواحيها، ويلي ذلك علم اعراب القرآن وعن هذا العلم يتفرع علم رابع هو علم القراءات، وتنتهي هذه العلوم إلى العلم الخامس وهو علم التفسير الظاهر. وترتيب هذه العلوم على هذا الشكل، أي من حيث البدء بالمخارج والانتهاء

(١) جواهر القرآن: ص ١٨.

بالتفسير الظاهر، إلى جانب أنه ترتيب تصاعدي من الجزء إلى الكل ومن الصوت إلى الدلالة، ترتيب تقييمي يبدأ بالأدنى ويرتقي إلى الأرقى والأسمى. وكلما اقترب العلم من القشر والصدف قلت قيمته، في حين تتزايد قيمة العلم الذي يتباعد عن القشر الأول ويقترب من الجوهر. هذه العلوم إذن وإن كانت تنتمي كلها إلى مستوى القشر والصدف تتفاوت قيمتها فيما بينها، إذ

للصدف وجه إلى الباطن ملاق للدر قريب الشبه به لقرب الجوار ودوام المماسة، ووجه إلى الظاهر قريب الشبه بسائر الأحجار لبعد الجوار وعدم المماسة. فكذلك صدف القرآن ووجهه البراني الخارج هو الصوت، والذي يتولى علم تصحيح مخارجه في الأداء والتصويت صاحبُ علم الحروف، فصاحبُه صاحب علم القشر البراني البعيد عن باطن الصدف فضلاً عن نفس الدرة.

وقد انتهى الجهل بطائفة (يقصد المعتزلة) إلى أن ظنوا أن القرآن هو الحروف والأصوات وبنوا عليها أنه مخلوق لأن الحروف والأصوات مخلوقة وما أجدى هؤلاء بأن يُرْجموا أو تُرجَم عقولهم فاما أن يعنفوا أو يشدد عليهم، فلا يكفيهم مصيبة أنه لم يَلُحْ لهم من عوالم القرآن وطبقات سَمَواته إلا القشر الأقصى.

وهذا يعرفك منزلة علم المقرىء إذ لا يَعْلَم إلا بصحة المخارج، ثم يليه علم لغة القرآن وهو الذي يشتمل عليه مثلاً ترجمان القرآن وما يقاربه من علم غريب ألفاظ القرآن، ثم يليه في الرتبة إلى القُرب علمُ اعراب اللغة وهوالنحو، فهو من وجه يقع بعده لأن الاعراب بعد المُعْرَب ولكنه في الرتبة دونه بالاضافة اليه لأنه كالتابع للغة، ثم يليه علم القراءات وهو ما يعرف به وجوه الاعراب وأصناف هيئات التصويت وهو أخص بالقرآن من اللغة والنحو ولكنه من الزوائد المُسْتَغْنَى عنها دون اللغة والنحو فانهما لا يُستغنى عنهما. فصاحب علم اللغة والنحو أرفعُ قدراً ممن لا يعرف إلا علم القراءات وكلهم يدورون على الصدف والقشر وان اختلفت طبقاتهم.

ويليه علم التفسير الظاهر وهو الطبقة الأخيرة من الصدفة القريبة من مُماسَّة الدّر ولذلك يشتد به شبهه حتى يظن الظانون أنه الدّر وليس وراءه أنفس منه وبه قنع أكثر الخلق وما أعظم غَبْنَهم وحرمانهم إذ ظنوا أنه لا رتبة وراء رتبتهم، ولكنهم بالاضافة إلى من سواهم من أصحاب علوم الصدف على رتبة عالية شريفة إذ علم التفسير عزيز بالنسبة إلى تلك العلوم فانه لا يراد لها بل تلك العلوم تراد للتفسير[1].

إن هذه العلوم جميعاً على أهميتها لا تكاد تتجاوز القشرة الخارجية للنص ـ الصدف ـ

---

(١) جواهر القرآن: ص ١٨ ـ ٢٠.

إلى ما وراءه من دُرَرٍ وجواهر. وليست المكانة التي يحظى بها علم التفسير عند الغزالي إلا مكانة نسبية، أي بالنسبة إلى ما وراءه من علوم تراد له لكي تخدمه ولا يراد لها ليخدمها. ولكن علم التفسير الظاهر هذا إذا قيس بما يليه من علوم الجواهر والدُّرر يتحول إلى علم خادم ويفقد قيمته التي كان يحظى بها قبل ذلك. وإذا كانت ضالَّة المؤمن فهمَ كلام الله واستخراج دلالته واكتشاف معانيه فإن علوم اللغة فيها الكفاية والغُنية، ما دام الله سبحانه وتعالى قد اختار اللغة العربية وسيطاً لخطاب البشر. لكن إذا كانت اللغة مجرد غطاء ظاهري زائل فانٍ متغير حادثٍ يستكن وراءه معنى باطنٌ أبدي باقٍ ثابتٌ قديمٌ هو صفة المتكلم فإن علوم اللغة تصبح مجرد وسائل وأدوات لنزع الغطاء الخارجي أو لاختراقه إن شئنا الدقة. وإذا أضفنا إلى ذلك أن غاية الوجود الإنساني صارت معانقة المطلق والفناء فيه، فإن مهمة النص تتحول إلى أن تكون الكشف عن المطلق وعن صفاته. وبناء على هذا التصور لا يكون المعنى أو الدلالة هو الضالة والغاية، بل يكون المتكلم القديم هو الهدف الذي نسعى اليه من خلال فك شفرة النص. وتتحول العلوم الخمسة السابقة كلها بما فيها علم التفسير الظاهر إلى وسائل لغايات أخرى. ويصبح علماء اللغة والقراء والمفسرون مجرد حفَّاظ وعاة ناقلين إلى غيرهم ثمرات علومهم، وهؤلاء الأغيار - أهل الطريق السالكين إلى الله - هم القادرون وحدهم على النفاذ من الصدف والقشر واستخراج الجواهر والدرر المستكنة تحتها. هم وحدهم القادرون على الوصول إلى الحقائق والغوص في بحار النص لاستخراجها. إن علماء اللغة والقراء والمفسرين ليسوا في مثل هذا التصور إلا علماء الظاهر والقشر والصدف، وهم بذلك أقرب إلى أن يُعَدُّوا من طبقات علماء الدنيا.

إذا قاموا بشرط علومهم فحفظوها وأدوها على وجهها فيَشْكُر الله سعيهم ويُنقّي وجوههم كما قال رسول الله ﷺ (نَضَّر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها فَرُبَّ حامل فقه إلى غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه وهؤلاء سمعوا وأدوا فلهم أجر الحمل والأداء أدوها إلى من هو أفقه منهم أو إلى غير الفقيه). والمفسر المقتصر في علم التفسير على حكاية المنقول سامع ومؤدٍ كما أن حافظ القرآن والأخبار حامل ومؤد (وكذلك علم الحديث) يتشعب إلى هذه الأقسام سوى القراءة وتصحيح المخارج، فدرجة الحافظ الناقل كدرجة معلِّم القرآن الحافظ له، ودرجة من يعرف ظاهر معانيه كدرجة المفسر، ودرجة من يعتني بعلم أسامي الرجال كدرجة أهل النحو واللغة لأن السند والرواية آلة النقل وأحوالهم في العدالة شرط لصلاح الآلة للنقل، فمعرفتهم ومعرفة أحوالهم ترجع إلى معرفة الآلة وشرط الآلة[1].

---

(١) جواهر القرآن: ص ٢٠.

إن المقارنة التي يعقدها الغـزالي هنا بـين علوم القرآن ـ علوم القشر والصـدف ـ وبين علوم الحديث مقارنة هامة من حيث أنها تكشف عن تصوره لـدرجة هـذه العلوم وقيمتها إذا قورنت بعلوم اللباب التي يتضمنها النص القرآني. في مثل هذه المقارنة يكون المفسر بالتفسـير الظاهر أي استناداً إلى علوم اللغة ـ مثل الحافظ المؤدي الـذي ينقل نص الحـديث إلى من هو أفقه منه فيقوم باستخراج ما فيه من حكم. ومن هذه المقارنة أيضاً نفهم ما أشار اليه الغزالي في نص سـابق من عدم أهميـة علم القراءات واعتبـاره من الزوائـد المستغنى عنها دون اللغـة والنحو، وهو تصور يتناقض مع أهمية هذا العلم القصوى، إذ ليس تعدُّد القراءات إلا إثـراء لدلالة النص وكشفاً لامكانات لا تتوفـر إلا في النصوص الممتـازة. ولا شك أن الغـزالي كان على دراية عميقة بالتداخل والتراسل بين علوم اللغة وعلوم القرآن، وليس علم القراءات إلا أحد العلوم التي لا تنفصل فيها علوم اللغة عن علوم القرآن. ولعل الغـزالي يقصد من وراء «علم القـراءات» الذي يستغنى عنـه طرائقَ الأداء الشفـاهي للنص. وأيـاً كـان مـا يقصـده الغزالي فالذي لا شك فيه أن مقارنته بين علوم القشر والصـدف وعلوم الحديث تكشف عن تصوره لهذه العلوم بـأنها علوم خارجيـة، أو علوم تمهيديـة، علوم تنتهي مهمتها عنـد حدود القشر والصدف، ولكنها هامة وخادمة لعلوم أخرى وراءها.

٢ ـ علوم اللباب (الطبقة العليا)

أ ـ معرفة الله

صارت معرفة الله هي غاية الغايـات، وأصبح الـوصول اليـه هو الهـدف الأسمى من الحياة ومن المعرفـة والعلم. وكان من الـطبيعي أن يعاد تقسيم آيـات القرآن بنـاء على تحقيق هذه الغاية، فصارت الآيات الدالـة على معـرفة الله هي سر القـرآن ولبابـه الأصفى، وصار العلم الناتج عن هذه الآيات هو العلم الأول في علوم الطبقة العليا من علوم اللباب. لم تعد الغاية من الوحي «نزولاً» من الله للانسان، أو «تنزيلاً» لأوامره ونواهيه هدفها تحقيق الوجـود الأمثل للانسان، بل صارت غايـة الوحي القصـوى التعريف بـالمتكلم الذي يحـاول الانسان السعي و«العـروج» اليه. وكلما اقـترب العلم من تحقيق هذه الغـاية كلما تصـاعـدت قيمتـه، والآيات التي تومىء إلى العلم يتحدد مستواهـا بمستوى العلم الـذي تومىء اليـه. ولا غرابـة بعد ذلك أن يكون في القـرآن آيات في الـطبقة العليـا من اللب وأخرى في الـطبقة السفـلى، ولا غرابة أن تكون الآيات الدالة على معرفة الله هي الآيات التي تقع في القسم الأول من الطبقة العليا من لباب القرآن.

سر القـرآن ولبابـه الأصفى، ومقصـده الأقصى دعـوة العبـاد إلى الجبـار الأعـلى، رب

الآخرة والأولى خالق السموات العلى والأرضين السفلى وما بينهما وما تحت الثرى.[1]

وفي تقسيم الغزالي لآيات القرآن وللعلوم التي يمكن استخراجها منها علينا أن نلاحظ أنه يستخدم لغة قد تبدو ذات طبيعة مجازية تصويرية، كأن يتحدث عن علوم «القشر» وعلوم «اللباب» وكما سنرى في تقسيمه لآيات القرآن إلى جواهر ودُرَرَ وإلى زُمُرُّد. وعند حديثه عن الطبقة السفلى من علوم اللباب نجده يستخدم مفردات «العود» و«الترياق» و«المِسْك». وإذا كنا هنا نكتفي بابداء الملاحظة، فذلك لأننا سنتعرض لها بعد ذلك في حديثنا عن مفهومه للتأويل. إن آيات القسم الأول هي آيات الجواهر واليواقيت، أو لنقل ان هذه الآيات بمثابة الكبريت الأحمر الذي ينتج اليواقيت والجواهر؛ تلك هي الآيات التي تُعَرِّف بالمدعو اليه في القرآن، أو تعرف بالمتكلم. هذا القسم من الآيات.

هو شرح معرفة الله تعالى وذلك هو الكبريت الأحمر وتشتمل هذه المعرفة على معرفة ذات الحق ومعرفة الصفات، ومعرفة الأفعال. وهذه الثلاثة هي: الياقوت الأحمر فانها أخصُّ فوائد الكبريت الأحمر. وكما أن لليواقيت درجات فمنها الأحمر والأكهب والأصفر، وبعضها أنفس من بعض، فكذلك هذه المعارف الثلاثة ليست على رتبة واحدة، بل أَنْفَسُها معرفة الذات، فهو الياقوت الأحمر، ثم يليه معرفة الصفات وهو الياقوت الأكهب، ويليه معرفة الأفعال وهو الياقوت الأصفر.

وكما أن أنفس هذه اليواقيت أجلُّ وأعزُّ وجوداً ولا تظفر منه الملوك لِعِزَّته إلا باليسير وقد تظفر مما دونه بالكثير، فكذلك معرفة الذات أضيقها مجالاً وأعسرها منالاً وأعصاها على الفكر، وأبعدها عن قبول الذكر، ولذلك لا يشتمل القرآن منها إلا على تلويحات واشارات، ويرجع ذكرها إلى ذكر التقديس المطلق كقوله تعالى: (ليس كمثله شيء) وسورة الاخلاص وإلى التعظيم المطلق كقوله: (سبحانه وتعالى عما يصفون بديع السموات والأرض).

وأما الصفات فالمجال فيها أفسح، ونطاق النطق فيها أوسع، ولذلك كثرت الآيات المشتملة على ذكر العلم والقدرة والحياة والكلام والحكمة والسمع والبصر وغيرها. وأما الأفعال فبحر متسع أكنافه، ولا تنال بالاستقصاء أطرافه، بل ليس في الوجود إلا الله وأفعاله، وكل ما سواه فعله، لكن القرآن يشتمل على الجَلِّيِّ منها الواقع في عالم الشهادة كذكر السموات والكواكب والأرض والجبال والشجر والحيوان والبحار والنبات وانزال الماء الفرات وسائر أسباب النبات والحياة وهي التي ظهرت للحس، وأشرفُ أفعاله وأعجبُها وأدلُّها على جلالة صانعها ما لم يظهر للحس بل هو من عالم الملكوت[2].

(١) جواهر القرآن: ص ٩.

(٢) جواهر القرآن: ص ١٠ ـ ١١.

إن هذا العلم الأول الذي هو لب اللب ينقسم إلى علوم ثلاثة تتدرج من الضيق إلى الاتساع، أو من ندرة الآيات المعبرة عنها - اليواقيت - إلى الكثرة والشيوع، فعلم الذات - الياقوت الأحمر - لا يجد الغزالي له في القرآن سوى سورة الاخلاص وآية دالّة على التقديس المطلق (ليس كمثله شيء) وأخرى دالة على التعظيم المطلق (سبحانه وتعالى عما يصفون بديع السموات والأرض). وبصرف النظر عن أن هذا تقسيم يذكرنا بابن عربي في تقسيمه الثلاثي لتجليات الذات الالهية في العالم، كما يذكرنا بتصوره للصُّور - عالم الخيال - الضيق الأسفل الواسع الأعلى، فان هذا التقسيم في فكر الغزالي - وعند ابن عربي أيضاً - منشؤه حرص الأشاعرة على المفارقة بين الذات الالهية وصفاتها، وقد أدى هذا الحرص إلى عزل الذات الالهية عن الانغماس في شؤون العالم، وجعل الصفات هي القوى الفاعلة والمؤثرة. وإذا كان هذا العزل قد سَهَّل لابن عربي الولوج إلى عالم «وحدة الوجود» بالمعنى الذي شرحناه في مكان آخر، فان بواكير هذه الوحدة موجودة عند الغزالي حين يوسع دائرة الأفعال الالهية في قوله: «بل ليس في الوجود إلا الله وأفعاله، وكل ما سواه فعله».

إذا تجاوزنا دائرة «الذات» إلى دائرة «الصفات» وجدناها تتسع أكثر فتكثر الآيات التي تشير اليها في القرآن وهي الياقوت الأصفر. لكن هذه الآيات تتزايد أكثر وأكثر في دائرة «الأفعال»، ذلك أن أفعال الله تقود الغزالي إلى تفرقته بين عالم الحس والشهادة وبين عالم الغيب والملكوت. وإذا كانت الآيات التي تشير إلى عالم الحس والشهادة كثيرة فان عالم الملكوت هو العالم الحقيقي، انه بالنسبة لعالم الشهادة بمثابة اللب بالنسبة للقشر. هذا العلم يتضمن:

الملائكة والروحانيات والروح والقلب - أعني العارف بالله تعالى من جملة أجزاء الآدمي - فإنها أيضاً من جملة عالم الغيب والملكوت وخارج عن عالم الملك والشهادة، ومنها الملائكة الأرضية الموكلة بجنس الإنسِ وهي التي سجدت لآدم عليه السلام، ومنها الشياطين المُسَلَّطة على جنس الإنس وهي التي امتنعت عن السجود له، ومنها الملائكة السماوية وأعلاهم الكروبيون وهم العاكفون في حظيرة القدس لا التفات لهم إلى الآدميين بل لا التفات لهم إلى غير الله تعالى لاستغراقهم بجمال الحضرة الربوبية وجلالها، فهم قاصرون عليه لِحاظَهم يسبِّحون الليلَ والنهار لا يفترون. ولا تَسْتَبْعِد أن يكون في عباد الله من يشغله جلال الله عن الالتفات إلى آدم وذريته ولا يَسْتَعْظم الآدمي إلى هذا الحد، فقد قال رسول الله ﷺ: (ان لله أرضاً بيضاء مسيرة الشمس فيها ثلاثون يوماً مثل أيام الدنيا ثلاثين مرة مشحونة خلقاً لا يعلمون أن الله تعالى يُعْصَىَ في الأرض ولا يعلمون أن الله تعالى خلق آدم وابليس) رواه ابن عباس رضي الله عنه واستوسع مملكة الله تعالى. واعلم أن أكثر أفعال الله

وأشرفها لا يعرفها أكثر الخلق بل ادراكهم مقصور على عالم الحس والتخيُّل وأنها النتيجة الأخيرة من نتائج عالم الملكوت وهو القشر الأقصى عن اللب الأصفى، ومن لم يجاوز هذه الدرجة فكأنه لم يشاهد من الرُّمَان إلا قشرته ومن عجائب الانسان إلاّ بِشْرته»[1].

إن مثل هذا التصور لعالم الغيب والملكوت يجعل منه أولاً الأصل في حين يكون عالم الحس والشهادة هو الصورة، انه اللب والثاني هو القشرة. وإذا كان الروح والقلب ينتميان ـ دون جملة الانسان ـ إلى عالم الغيب والملكوت فان جسده ينتمي إلى عالم الحس والشهادة. لذلك لا بد من نقطة التقاء يلتقي فيها العالمان أو يتمازجان، وليس ذلك إلا عالم الخيال الذي يمثِّل فيما يرى الغزالي النتيجة الأخيرة من نتائج عالم الملكوت، وهو ـ بالتالي ـ الدرجة الأولى من درجات عالم الحس والشهادة. وهذا التصور الذي يجعل من الخيال واسطة بين العالمين تصور مُتّسق مع تصور آخر سنشير اليه هو أن عالم الملكوت عالم المعاني في حين أن عالم الشهادة عالم الصور. وعلى ذلك يكون الخيال منطقة التقاء العالمين وامتزاجهما طالما أنه القوة الوحيدة التي يتجسد فيها المعنى ويتحول الحس إلى فكرة. . .

وإذا كانت علوم الدين كلها تنتمي إلى عالم الغيب والملكوت، فلا شك أن ثمة علوماً تنتمي إلى عالم الملك والشهادة، وتلك هي علوم الدنيا. والغزالي حريص مثل كل علماء المسلمين على أن يجعل القرآن نبع العلوم كلها دنيوية كانت أم أخروية. ومهما كان تقدير الغزالي لعلوم الدنيا ـ مثل الطب والنجوم وهيئة العالم وهيئة بدن الحيوان وتشريح أعضائه وسر السحر والطلسمات إلى غير ذلك ـ هيّناً لأنه «لا يتوقف على معرفتها صلاح المعاش والمعاد»[2] فانه يؤكد دائماً أنها علوم مُغْتَرَفَةٌ من بحر القرآن. ويتجاوز الغزالي ذلك إلى القول بأن العلوم التي يمكن استخراجها من القرآن يستحيل حصرها.

ظهر لنا بالبصيرة الواضحة التي لا يُتَمَارى فيها أنَّ في الامكان والقوة أصنافاً من العلوم بَعْدُ لم تخرج من الوجود وان كان في قوة الآدمي الوصول إليها، وعلوم كانت قد خرجت إلى الوجود واندرست الآن فلن يوجد في هذه الأعصار على بسيط الأرض من يعرفها، وعلوم أُخَر ليس في قوة البشر أصلاً ادراكها والاحاطة بها ويحظى بها بعض الملائكة المقربين فان الامكان في حق الآدمي محدود، والامكان في حق الملك محدود إلى غاية في الكمال بالاضافة كما أنه في حق البهيمة محدود إلى غاية في النقصان. وانما الله سبحانه هو الذي لا يتناهى العلم في حقه. ويفارق علمنا علم الحق في شيئين: أحدهما انتفاء النهاية عنه، والآخر أن

(١) جواهر القرآن: ص ١١ ـ ١٢.
(٢) جواهر القرآن ص ٢٥.

العلوم ليست في حقه بالقوة والامكان الذي ينتظر خروجه بالوجود بل هو بالوجود والحضور، فكل ممكن في حقه من الكمال فهو حاضر موجود. ثم ان هذه العلوم ما عددناها وما لم نعدها ليست أوائلها خارجة عن القرآن فان جميعها مغترفة من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى وهو بحر الأفعال، وقد ذكرنا أنه بحر لا ساحل له وأن البحر لو كان مداداً لكلماته لنفد البحر قبل أن تنفد[1].

هكذا أدى التوحيد بين «القرآن» وبين الصفات الالهية ـ صفة الكلام ـ إلى تحويل النص إلى بحر من الأسرار والعلوم لا يكاد العقل الانساني يلتقط منها سوى بعض السوانح السطحية. وفي هذا الاطار يتم التقليل من شأن العلم الانساني والتهوين من قدرة الانسان وطاقته على اكتشاف قوانين الطبيعة والكون. إن المماثلة بين «النص» والعلم الالهي بالاضافة إلى ذلك الفصل التام بين الذات الالهية والعالم قد أديا إلى عزل «النص» عن آفاق الانسان المعرفية، وإلى جعل «النص» المنبع الوحيد للمعرفة. وفي هذا يربط الغزالي بين علوم الدنيا والنص قائلاً:

فمن أفعال الله تعالى وهو بحر الأفعال مثلاً الشفاء والمرض كما قال الله تعالى حكاية عن إبراهيم (وإذا مرضت فهو يشفين) وهذا الفعل الواحد لا يعرفه إلا من عرف الطب بكماله إذ لا معنى للطب إلا معرفة المرض بكماله وعلاماته ومعرفة الشفاء وأسبابه.

ومن أفعاله تقدير معرفة الشمس والقمر ومنازلهما بحسبان وقد قال الله تعالى (الشمس والقمر بحسبان) وقال (وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) وقال (وخسف القمر وجمع الشمس والقمر) وقال (يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل) وقال (والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم) ولا يعرف حقيقة سير الشمس والقمر بحسبان وخسوفهما وولوج الليل في النهار وكيفية تكوُّر أحدهما على الآخر إلا من عرف هيئات تركيب السموات والأرض وهو علم برأسه.

ولا يعرف كمال معنى قوله (يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسوّاك فَعَدَلك في أي صورة ما شاء ركّبك) إلا من عرف تشريح الأعضاء من الانسان ظاهراً وباطناً وعددها وأنواعها وحكمتها ومنافعها. وقد أشار في القرآن في مواضع اليها وهي من علوم الأولين والآخرين، وفي القرآن مجامع علم الأولين والآخرين.

وكذلك لا يعرف كمال معنى قوله (سويته ونفخت فيه من روحي) ما لم يعلم التسوية

---

(١) جواهر القرآن: ص ٢٦.

والنفخ والرُّوح، ووراءها علوم غامضة يغفل عن طلبها أكثر الخلق وربما لا يفهمونها ان سمعوها من العالِم بها، ولو ذهبت أُفَصِّل ما تدل عليه آيات القرآن من تفاصيل الأفعال لطال ولا تمكن الاشارة إلا إلى مجامعها. وقد أشرنا اليه حيث ذكرنا ان من جملة معرفة الله تعالى معرفة أفعاله فتلك جملة تشتمل على التفاصيل، وكذلك كل قسم أجملناه لو شُعِّب لانشعب إلى تفاصيل كثيرة فتفكَّر في القرآن والتمس غرائبه لتصادف فيه مجامع علم الأولين والآخرين... وانما التفكر فيه للتوصل من جملته إلى تفصيله وهو البحر الذي لا شاطىء فيه»[1].

إن بحر الأفعال وحده، وهو الدائرة الثالثة من دوائر «معرفة الله» يتسع ليشتمل على كل العلوم الدنيوية والدينية. وإذا كانت علوم الدنيا مفهوماً يتسع ليشمل علوم الماضي والحاضر والمستقبل وهي بذلك تَنِدُّ عن الحصر، فان علوم الدين يصعب الاحاطة بها خاصة إذا انتقلنا من علم الانسان إلى علم الملائكة ومن علم الملائكة إلى علم الله. ومع ذلك كله فان دائرة الأفعال هي الدائرة الأدنى معرفياً، فمنها يبدأ الانسان رحلته المعرفية فينتقل من علوم الدنيا إلى علوم الدين ومن دائرة الأفعال إلى دائرة الصفات، أي من الاتساع إلى الضيق حتى يصل إلى علم «الذات» وهو العلم الأعلى الأشرف «فان سائر العلوم تراد له ومن أجله وهو لا يراد لغيره وطريق التدرج فيه الترقي من الأفعال إلى الصفات ثم من الصفات إلى الذات فهي ثلاث طبقات: أعلاها علم الذات ولا يحتملها أكثر الأفهام. ولذلك قيل لهم (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله) وإلى هذا التدريج يشير تدرج رسول الله ﷺ في ملاحظته ونظره حيث قال: (أعوذ بعفوك من عقابك) فهذه ملاحظة الفعل ثم قال: (وأعوذ برضاك من سخطك) وهذه ملاحظة الصفات ثم قال: (وأعوذ بك منك) وهذه ملاحظة الذات. فلم يزل يترقى إلى القُرب درجة درجة، ثم عند النهاية اعترف بالعجز فقال (لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك) فهذا أشرف العلوم»[2].

وإذا كان علم الذات أرقى دوائر علوم معرفة الله، فانه علم صعب لا يحتمله أكثر الأفهام. وإذا كان الرسول ﷺ قد انتقل من الأفعال إلى الصفات إلى الذات ثم أقر بعجزه، فما بالك بالمؤمن العادي؟ هل يمكن أن نرى في مسلك الغزالي تجاه النص ـ وهو مسلك تبعه فيه ابن عربي حذوك النعل بالنعل ـ تحويلاً من وظيفته الاجتماعية الانسانية إلى وظيفة غنوصية سرية يكون الاقرار بالعجز فيها هو غاية المعرفة ومنتهاها؟! لا يتركنا الغزالي للاستنتاج والتخمين، فهو يحدثنا عن هذا العلم وعن العلم الذي يليه ـ من حيث الأهمية ـ

(١) جواهر القرآن: ص ٢٦ ـ ٢٨.
(٢) جواهر القرآن: ص ٢٤.

وهو علم المَعاد بوصفهما علمين لا يجوز أن يطلع عليهما أكثر الخلق، ان علم معرفة الله تعالى كما أشار الغزالي من قبل بفروعه الثلاثة هو أشرف العلوم.

ويتلوه في الشرف علم الآخرة وهو علم المعاد كما ذكرناه في الأقسام الثلاثة وهو متصل بعلم المعرفة، وحقيقته معرفة نسبة العبد إلى الله تعالى عند تحققه بالمعرفة أو مصيره محجوباً بالجهل. وهذه العلوم الأربعة، أعني علم الذات والصفات والأفعال وعلم المعاد أَوْدَعْنا من أوائله ومجامعه القدر الذي رُزِقْنا منه مع قِصَرَ العُمْر وكثرة الشواغل والآفات وقلة الأعوان والرفقاء بعض التصانيف لكنا لم نظهره فانه يَكِلُّ عنه أكثر الأفهام ويستَضِرُّ به الضعفاء وهم أكثر المترسمين بالعلم، لا يصلح اظهاره إلا على من أتقن علم الظاهر وسلك في قمع الصفات المذمومة من النفس وطرق المجاهدة حتى ارتاضت نفسه واستقامت على سواء السبيل فلم يبق له حظٌ في الدنيا ولم يبق له طلب إلا الحق ورُزِق مع ذلك فطنةً وقَّادة وقريحةً مُنْقادةً وذكاء بليغاً وفهماً صافياً.

وحرام على من يقع ذلك الكتاب بيده أن يظهره الاّ على من استجمع هذه الصفات(1).

ولا شك أن هذا التحويل لطبيعة النص ولوظيفته يرتكز إلى المفهوم الأشعري لماهية الكلام الالهي من جهة، كما أنه يرتكز إلى المفهوم الصوفي للخلاص الذاتي بالوصول إلى معانقة المطلق والفناء فيه من جهة أخرى. لم تعد غاية الوحي تأسيس مجتمع وبناء واقع يقوم النص فيه بدور المرشد والهادي، بل صارت الغاية هي الوصول إلى المطلق عبر فك شفرة النص ورموزه. لم يعد الانسان عضواً في مجتمع حي متفاعل بل صار وحيداً مع المطلق اما عارفاً متوحداً، أو جاهلاً محجوباً، وصارت حياة الانسان رحلة للوصول إلى المطلق وصارت الدنيا طريقاً للسفر. لذلك كله يكون العلم الثاني من علوم اللباب هو تعريف السلوك إلى الله، أو التعريف بالصراط المستقيم الذي هو الدر الأزهر.

ب ـ طريق السلوك إلى الله

إن السلوك إلى الله ـ الطريق المستقيم ـ لم يعد يكمن في الاستجابة إلى أوامر الوحي وتطبيقها على سلوك الأفراد والمؤسسات الاجتماعية، أي لم يعد يكمن في اقامة مجتمع العدل والحرية والسلام، بل صار يكمن في التبتل والانقطاع إلى الله:

---

(1) جواهر القرآن: ص ٢٤ ـ ٢٥. ولاحظ هنا كيف يجعل الغزالي من علم «المعاد» ـ وهو العلم الثالث في ترتيبه المعرفي ـ علما أرقى من علم «تعريف الصراط المستقيم»، وكيف يجعله علماً معرفياً تالياً من حيث القيمة لمعرفة الله، وهكذا يتحول أيضاً إلى علم صوفي.

كما قال الله تعالى (وتبتل اليه تبتيلا) أي انقطع اليه والانقطاع اليه يكون بالاقبال عليه والاعراض عن غيره، وترجمته قوله (لا اله إلا هو فاتخذه وكيلا) والاقبال عليه انما يكون بملازمة الذكر، والاعراض عن غيره يكون بمخالفة الهوى والتَّنَقِّي عن كدورات الدنيا وتزكية القلب عنها، والفلاح بتنحيتها كما قال الله تعالى: (قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى) فعمدة الطريق أمران: الملازمة، والمخالفة ـ الملازمة لذكر الله تعالى، والمخالفة لما يشغل عن الله ـ وهذا هو السفر إلى الله.[1]».

هذا التبتل والانقطاع بملازمة الذكر وبمخالفة النفس والهوى من شأنه أن يؤدي عبر مراحل السلوك الصوفي العديدة إلى الانتقال من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت، ويؤدي بكلمات أخرى إلى الاتصال بعالم المعاني والأرواح ومفارقة عالم الصور والأجساد. وبهذا الانتقال يتم العبور من الظاهر إلى الباطن وتأويل النص بتجاوز مستوى التفسير الظاهر إلى معانقة علومه الباطنة واكتشاف أسراره المستكنّة وراء القشر والصدف. وبدون هذا السفر يستحيل الوصول، ويستحيل الانتقال من هذا العالم الحسي إلى ما وراءه من عالم الغيب والملكوت. ان وجه العلاقة بين العالمين ـ عالم الملك والشهادة وعالم الغيب والملكوت ـ لا يمكن لغير الصوفي العارف المحقِّق أن يعرفه، ويظل الانسان العادي الذي يمثل أغلبية المسلمين سجيناً داخل أسوار هذا العالم، عالم الحس والصُّوَر، عاجزاً عن ادراك حقيقة العلاقة بين العالمين، ناهيك أن يتجاوز قضبان السور الذي يحبسه:

لعلك تقول فاكشف عن وجه العلاقة بين العالمين وأن الرؤيا لِمَ كانت بالمثال دون الصريح وأن رسول الله ﷺ لِمَ كان يرى جبريل كثيراً في غير صورته وما رآه في صورته إلا مرتين؟ فاعلم أنك ان ظننت أن هذا يُلْقى اليك دَفْعة من غير أن تقدم الاستعداد لقبوله بالرياضة والمجاهدة واطراح الدنيا بالكلية والانحياز عن غمار الخلق والاستغراق في محبة الخالق فقد استكبرت وعلوت علواً كبيراً، وعلى مثلك يُبْخَل بمثله، ويقال:

جئتماني لتعلما سر سعدي   تجداني بسر سعدي شحيحا

فاقطع طمعك عن هذا بالمكاتبة والمراسلة، ولا تطلبه إلا من باب المجاهدة والتقوى فالهداية تتلوها وتثبتها كما قال الله تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)، وقال ﷺ (من عمل بما علم أورثه الله علم ما لا يعلم).

واعلم يقيناً أن اسرار الملكوت محجوبة عن القلوب الدنسة بحب الدنيا التي استغرق أكثر همها طلب العاجلة، وانما ذكرنا هذا القدر تشويقاً وترغيباً، ولِنُنَبِّه به على سر من أسرار

---

(١) جواهر القرآن: ص ١٢.

القرآن مَنْ غَفَل عنه لم تَفْتَح لـه أصدافُ القـرآن عن جواهـره البتة، ثم ان صـدقت رغبتك شَمَّرت للطلب واستعنت فيه بأهل البصيرة واستمددت منهم فما أراك تفلح لو استبـددت فيه برأيك وعقلك. [1].

ولكن كيف يؤدي هـذا السفر إلى المعـرفة؟ وكيف يؤدي الانقـطاع عن علائق الـدنيا وملازمة الـذكر إلى اكتشـاف أسرار الوجـود وأسرار النص في نفس الوقت؟ ان الانتقـال من عـالم الملك والشهادة إلى عـالم الغيب والملكوت انتقـال يتم بالـروح والقلب دون الجسد، ولا يتم هـذا الانتقال إلا بـالمجاهـدة التي بها يتم التقليـل من سيـطرة الجسـد والحس والمـطالب الحيوانية للانسان على الروح والقلب إلى الحد الأدنى، ثم ينتقل السالك بعد ذلك إلى تـطهير القلب من الصفات الذميمة في عملية معقدة أسهب الغزالي في شرحها في كتاب «الاحياء». وعن طريق هذا التطهير يتم جلاء القلب وصفاء الروح، فتنجلي الحقائق في القلب. هذا هو الانتقال الذي يحدث، فهو انتقال معنوي لا مكاني، وهذا هو السفر إلى الله.

وليس في هذا السفر حركة لا من جانب المسافِر ولا من جانب المسافَر إليـه فانهما معـاً، أوَما سمعت قـوله تعـالى وهو أصـدق القائلين (ونحن أقـرب إليه من حبـل الوريـد) بل مثـل الطالب والمطلوب مثل صـورة حاضرة مـع مرآة ولكن ليست تتجـلَّى في المرآة لصـدأ في وجه المـرآة. فمتى صقلتهـا تجلت فيها لا بـارتحال الصـورة إلى المرآة ولا بحـركـة المـرآة إلى الصـورة، ولكن بـزوال الحجاب، فان الله تعالى متجلٍّ بذاته لا يختفي إذ يستحيل اختفاء النور، وبالنور يظهر كل خفـاء، والله نور السموات والأرض. وانما خفاء النور عن الحدقة لأحد أمرين: إمَّا لكدورة في الحدقة وإمَّا لضعف فيهـا إذ لا تـطيق احتـمـال النـور العـظيم البـاهـر كما لا تـطيق نـور الشمس أبصـارُ الخفافيش فما عليك إلا أن تنقِّي عن عين القلب كدورته وتقـوي حدقتـه فاذا هـو فيه كـالصورة في المرآة حتى إذا غافلك في تجليه فيها بادرت وقلت انه فيه وقد تدرع باللاهوت ناسوتي إلى أن يثبتـك الله بالقول الثابت فتعرف أن الصـورة ليست في المرآة بـل تجلت لها، ولـو حلت فيها لمـا تُصُوِّر أن تتجلى صورة واحدة بمرايا كثيرة في حالة واحدة، بل كـانت إذا حلّت في مرآة ارتحلت عن غـيرها، وهيهات فانه يتجلَّ بِجُمْلَتِهِ من العـارفين دَفْعـة واحدة. نعم يتجـلى في بعض المرايـا أصح وأظهـر وأقوم وأوضح، وفي بعضها أخفى وأميل إلى الاعوجاج عن الاستقامة وذلك بحسب صفاء المـرآة وصقالتها وصحة استدارتها واستقامة بسط وجهها فلذلـك قال ﷺ: (ان الله تعـالى يتجلى للنـاس عامة ولأبي بكر خاصة) ومعرفة السلوك والوصول أيضاً بحر عميق من بحار القرآن[2].

---

(١) جواهر القرآن: ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٢) جـواهر القـرآن: ص ١٢ ـ ١٤. ومن الضروري الاشارة إلى أن حـرص الغـزالي هنـا عـلى نفي فكـرة=

إن هذا التجلي الذي يحدث في القلب نتيجة للمجاهدة من شأنه أن ينقل العـارف من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت، لكن هذا الانتقال لا يتم إلا عبر عالم الخيـال الذي يمثل عالماً وسيطاً بين العالمين، وهو «النتيجة الأخيرة من نتائج عالم الملكوت وهو القشر الأقصى عن اللب الأصفى». وإذا كان الانسان العادي يظل عند حدود ما يقدمه عالم الخيال من اختلاط، فإنه لا «يشاهد من الرمان إلا قشرته، ومن عجائب الانسان إلا بشرته». لكن الصـوفي العارف المتحقق الـذي تجلى الحق في قلبـه يَعْبُرُ هـذا العالم الـوسيط إلى عالم الأرواح والمعاني، وبذلك يتجاوز «القشر» إلى «اللب»، يتجـاوز عالم الحس والشهـادة إلى عالم الغيب والملكوت، يتجاوز علوم الدنيا إلى علوم الآخرة.

وإذا كان هذا التجاوز أو العبور يتم عبر عالم الخيـال على المستـوى السيكولـوجي فانـه يتم عـلى المستوى المعـرفي عبر علوم القشر والصـدف بدءاً من مستـواها الأدنى إلى مستـواهـا الأعلى وهو علم التفسير الظاهر الذي يُعَدُّ في مجال العلوم بمثابة عالم الحس والخيال في تصـور الوجود. إذا تحقق الصوفي بالعبور إلى عالم الملكوت يستطيع لا شك العبـور ـ بالتـأويل ـ من مستـوى التفسير الـظاهر إلى لب النص وجـواهره ودرره. وعلينـا قبـل أن ننتقـل إلى تصـور الغـزالي لعملية التـأويل عـلى مستوى النص أن نستكمـل أولا تصوره لعلوم القـرآن وأقسـام النص.

جـ ـ تعريف الحال عند الوصول (الثواب والعقاب)

وإذا كانت معرفة الله بأقسامها الثلاثة وطريق الوصول اليه (الصراط المستقيم)، يمثلان اليـواقيت والدرر بـوصفهما أعـلى العلوم وأرقاهـا، بل هي في الحقيقـة جوهـر النص ولبـابـه الأقصى، فان آخر علوم الطبقة العليا، علم تعريف الحال عند الوصول إلى الله عـز وجل. والمقصود بتعريف الحال بيان المآل في الآخرة عـلى حسب طريق السلوك في الـدنيا. إن هـذا القسم من النص ـ بعبـارة أخـرى ـ هـو القسم الخـاص بـالثـواب والعقـاب ولكن الغـزالي

= «الحلول» وتأكيد مفهوم «التجلي» في المرايا المختلفة يعد نوعاً من «التحول» الذي أصاب الفكر الصـوفي، فقد كانت فكرة«الحلول»جزءاً من البناء الفكري لتصوف الحلاج الـذي صلب في بغداد عـام ٣٠٩ قبل ميلاد الغزالي بحوالى مائة عام. وقد مَهَّد الغـزالي بهذا «التحـويل» الـطريق لابن عربي الـذي أقام بنـاءه الفكـري على أسـاس مفهوم «التجلي». ولعل في هـذا ما ينفي الاقتنـاع السائـد بين أوسـاط الدارسـين والباحثين بوجود نَمَطين من التصوف: أحـدهما سني معتـدل على رأسـه الغزالي، والآخر فلسفي منحرف يمثله ابن عربي. والحقيقة أن تصوف الغزالي ـ كما رأينا ـ لا يختلف في خطوطه العامة ومفاهيمه عن اطـار الفكر الصوفي في الاسلام من حيث انه تطور طبيعي للفكر السـابق عليه وتمهيـد طبيعي للتطور الصـوفي الذي تم بعده.

يستخدم مصطلحات صوفية مثل «علم الآخرة» و«علم المعاد»، وأحياناً يجعل الغزالي هذا العلم سابقاً ـ من حيث القيمة ـ على علم تعريف الصراط المستقيم كما سبقت الاشارة:

وهو يشتمل على ذكر الروح والنَّعيم الذي يلقاه الواصلون، والعبارة الجامعة لأنواع روحها الجنة وأعلاها لذة النظر إلى الله تعالى، ويشتمل على ذكر الخزي والعذاب الذي يلقاه المحجوبون عنه باهمال السلوك والعبارة الجامعة لأصناف آلامها الجحيم وأشدها ألماً الحجاب والابعاد، أعاذنا الله منه، ولذلك قدمه في قوله تعالى: (كلا انهم عن ربهم يؤمئذ لمحجوبون، ثم انهم لصالوا الجحيم)، ويشتمل أيضاً على ذكر مقدمات أحوال الفريقين وعنها يُعَبَّر بالحشر والنشر والحساب والميزان والصراط ولها ظواهر جلية تجري مجرى الغذاء لعموم الخلق، ولها أسرار غامضة تجري مجرى الحياة لخصوص الخالق، وثلث آيات القرآن وسوره يرجع إلى تفصيل ذلك. . وهذا القسم هو الزمرد الأخضر(1).

إن تصور الغزالي للثواب والعقاب تصور يدور في ثنائية الظاهر والباطن. وإذا كان الغزالي حريصاً على التمسك بالمعاني الحرفية لآيات الثواب والعقاب، فانه أيضاً يتجاوز الدلالة الحرفية ليرى في «النظر إلى الله تعالى» أعلى اللذات، وفي «الحجاب» أقصى الألم. وإذا كان تمسك الغزالي بالمعنى الحرفي لم يمنعه من التأويل، فانه في هجومه على الفلسفة والفلاسفة يجعل من تأويلهم لآيات الثواب والعقاب ضلالة تقترب من حد الكفر. ومع ذلك كله فالغزالي الذي يتمسك بالمعنى الحرفي لسؤال منكر ونكير وللميزان والصراط والحوض(2) يسلم في النص السابق بوجود مستويين: المستوى الظاهر الذي يعد بمثابة الغذاء لعموم الخلق، والمستوى الباطن الذي هو بمثابة الحياة للخواص من العارفين، أرباب الأحوال. ولو تأمل الغزالي قليلاً مغزى هذا التقسيم لوجد نفسه في اطار مفاهيم الفلاسفة وتصوراتهم، تلك التصورات التي وصَمَها بالتهافت والضلال والكفر، وسنعود لمناقشة هذا التناقض في موقف الغزالي حين نتعرض لمفهومه للتأويل.

إن تقسيم الناس إلى عامة وخاصة له إلى جانب دلالته الاجتماعية الطبقية دلالة دينية ذات نتائج خطيرة، فالخاصة من منظور المتصوفة هم أرباب المقامات والأحوال السالكون إلى الله عَبْر التخلي عن مطالب الدنيا ومكافحة غرائز الجسد. ولكن لكي يتحقَّق لهؤلاء السالكين الوقت والفراغ والضروريات لتحقيق هذه الغاية لا بد من آخرين يعملون ويشقون ويكدحون، آخرين لو توجهوا جميعاً إلى عمارة «الآخرة» لخربت الدنيا وهي شرط ضروري

---

(1) جواهر القرآن: ص ١٤.

(2) انظر: احياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٣١ ـ ٣٩.

للخلاص. إن عمارة الدنيا مقدمة لعمارة الآخرة، وبدلاً من أن يكون الخلاص الأخروي نتيجة للفعل الانساني في عمارة الدنيا وتحقيق وجوده فيها صار تقسيم الناس هو الحل، فصار هناك أهل الدنيا وهم أهل الظاهر الذين يكفيهم الايمان العادي ليحقق نجاتهم من العذاب ويوصلهم إلى النعيم «المادي»، وهناك أهل الآخرة وهم أهل الباطن الذين يعانقون الحقيقة ويفنون فيها فيفوزون بالنعيم الدائم.

ومن الضروري الاشارة هنا إلى أن مثل هذا التقسيم الديني إلى خاصة وعامة كان بمثابة قلب للتقسيم الاجتماعي الواقع في المجتمع. كان من الضروري ما دام أهل الدنيا يَتَنَعَّمون في خيراتها ويستحوذون على متاعها أن يكون نصيبهم من الآخرة قليلاً على عكس أولئك الذين لم ينالوا من الدنيا سوى التعب والنصب. ولما كان الصراع الاجتماعي لتحقيق العدل قد تحول إلى صراع ديني ضد وساوس الشيطان وخطرات النفس ومطالب الجسد، فقد كان من الطبيعي أن تكون علوم الدنيا في الدرك الأسفل من البناء التصنيفي للعلوم عند الغزالي، وأن تكون علوم الدين ـ بالمعنى الصوفي الذي انحصر في معرفة الله ومعرفة الطريق الموصل اليه ـ في قمة هذا البناء. وبين علوم الدنيا وعلوم الآخرة ـ أو علوم الدين ـ تقع علوم في منطقة وسطى بين النمطين، وتلك هي علوم الطبقة السفلى من علوم اللباب.

٣ ـ علوم اللباب (الطبقة السفلى)

تقع هذه العلوم في طبقة أدنى من علوم لباب القرآن، وكذلك تقع آيات القرآن التي تومىء اليها، ولكنها تقع بالنسبة لعلوم الدنيا في طبقة أعلى، ذلك أنها وان كانت أدنى من العلوم السابقة تنتمي إلى علوم القرآن، فهي تكتسب من هذا الانتماء قيمتها التي تعلو بها على علوم الدنيا. في هذه العلوم الوسطى يضع الغزالي القصص القرآني وعلم الكلام وعلم الفقه. وإذا رتبناها من حيث أهميتها كان من الضروري أن نضع علم الفقه على رأسها.

أ ـ الفقه

ولقد سبقت لنا الاشارة إلى أن الغزالي أحياناً يضع «الفقه» في اطار علوم الدنيا وذلك بوصفه العلم الذي يؤدي إلى «تعريف عمارة منازل الطريق»، فهو علم ينتمي إلى علوم الدنيا لأنه هو العلم الذي يحدد للمسلم طرائق السلوك الفردي والاجتماعي في هذه الحياة الدنيا التي هي معبر إلى الآخرة. انه علم من علوم الدنيا إذا قورن بعلوم اللباب التي سبقت الاشارة اليها. وإذا كان كتاب «احياء علوم الدين» كما يقول الغزالي يبدو من حيث الظاهر والشكل ومن حيث تقسيم أبوابه وفصوله كتاباً في الفقه، فان هذه هي الصورة الخارجية فقط لأنَّ مضمونه هو «فقه الطريق إلى الآخرة» إذا صح لنا هذا القول. ان التشابه بين علم

الفقه ـ وهو علم من علوم الدنيا ـ وبين «الاحياء» ـ وهـو في علم السلوك إلى الله ـ تشابـه في الظاهر دون المضمون والمحتوى[1] ولأن علم الفقة علم تمهيدي يعد بمثابة تمهيد لعلم السلوك إلى الله فهو يقع في متدرج تصنيف الغزالي في منزلة أدنى.

وعلى ذلك يمكن القول إن الفكر الصوفي قد انتهى إلى ايجاد «قانونين» أحدهما «قانون» العامة، وهو القانون الذي يصوغه الفقهاء من عرض الـوقائـع على النص واستخـراج الحكم اما مباشرة واما بالقياس والاجتهاد. والقانون الثـاني هو «قـانون» الخـاصة وهـو قانـون يحدد ضوابط السلوك الداخلي الباطني وهـو يستخرج ـ بـالتأويـل والعبور ـ من النص أيضـاً. أحدُ القانونين لضبط سلوك أهل الدنيا والظاهر، والقانون الثاني يقدم للخاصة أهل الباطن معايير للوصول إلى المطلق والفناء فيه. وهكـذا نجد أن ثنـائية «الـدنيا والآخـرة» تحدد لعلم الفقـه وظيفته في اطار الحياة الدنيا، بينما يكون طريق الآخـرة محكومـاً بقانـون علم المعاد. وهكـذا تنحصر مهمة علم الفقه في:

تعريف عمارة منازل الطريق وكيفيـة التأهب للزاد والاستعـداد باعـداد السلاح الـذي يدفع سراق المنازل وقطاعها، وبيانه أن الدنيا منزل من منازل السائرين إلى الله تعالى والبـدن مركب فمن ذهل عن تدبير المنزل والمركب لم يتم سفره، وما لم ينتظم أمر المعاش في الدنيا لا يتم أمر التبتل والانقطاع إلى الله تعالى الذي هو السلوك، ولا يتم ذلك حتى يبقى بدنه سالماً ونسله دائماً، ويتم كلاهما باسباب الحفظ لوجودهما وأسباب الدفع لمفسداتهما ومهلكاتهما [2].

إن مفهوم غاية الوجود الانساني بوصفه «سفراً» إلى الله لا بوصفـه «تحقيقاً» لارادتـه قد أدى إلى اعتبار الدنيا مجرد «منزل» من منازل السفر. وإذا كان المسافر هو «القلب» الذي هـو مسكن «الروح» فان البدن مجرد «مركب» وأداة لهذا القلب. وعلى ذلك تنحصر وظـائف علم الفقه في حفظ البدن وحفظ أمور المعاش الدنيوية. والذي يقيم «البدن» هو الأكل والشرب، والذي يحفظ أمور المعاش الدنيوية بقـاء النسل. وعـلى ذلك تنحصر مـوضوعـات علم الفقه في:

علم الحدود الموضوعة للاختصاص بـالأموال والنسـاء للاستعـانة عـلى البقاء في النفس والنسل. وهذا العلم يتولاه الفقهاء ويشرح الاختصاصات المالية رُبْـعُ المعامـلات من الفقه، ويشرح .الاختصاص بحـل الحراثة أعني النسـاء ربع النكـاح، ويشرح الزجـر عن مفسدات

---

(١) انظر: احياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٥ ـ ٦.

(٢) جواهر القرآن: ص ١٥ ـ ١٦.

هذه الاختصاصات ربع الجنايات. وهذا علم تَعُمُّ اليه الحاجة لتعلقه بصلاح الدنيا أولاً، ثم بصلاح الآخرة[1].

يحاول الغزالي أن يضع كل آيات الأحكام والحدود داخل هذا الاطار الذي حدده من منظوره الصوفي لعمل الفقه وهو الحفاظ على النفس والنسل، حيث جعل «آيات المبايعات والربويات والمداينات والمواريث ومواجب النفقات وقسم الغنائم والصدقات والمناكحات والعتق والكتابة والاسترقاق والسبي من باب الحفاظ على النفس. ويَدْخل تحت الحفاظ على النسل «آيات النكاح والطلاق والرجعة والعدة والخلع والصداق والايلاء والظهار واللعان وآيات محرمات النسب والرضاع والمصاهرات». وتدخل «آيات الحدود والقتال والكفارات والديات والقصاص» اطار دفع المفاسد إذ هي عقوبات زاجرة تمنع ما يهدد النفس أو النسل. ولا يخرج عن هذا الاطار آيات الجهاد وقتال الكفار، ولا يخرج عنها كذلك قتال المارقين داخل حدود المجتمع الاسلامي.

وأما جهاد الكفار وقتالهم فدفعاً لما يَعْرِض من الجاحدين للحق من تشويش أسباب المعيشة والديانة اللتين بهما الوصول إلى الله تعالى، وأما قتال أهل البغي فدفعاً لما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال المارقين عن ضبط السياسات الدينية التي يتولاها حارس السالكين وكافِلِ المحقين نائباً عن رسول رب العالمين، ولا تخفى عليك الآيات الواردة في هذا الجنس وتُحَقَّق سياسات ومصالح وحكم وفوائد يدركها المتأمل في محاسن الشريعة المُبَيِّنة لحدود الأحكام الدنيوية ويشتمل هذا القسم على ما يسمى الحلال والحرام وحدود الله وفيها يوجد المسك الأذفر[2].

هذا الحصر لآيات الأحكام والحدود والمعاملات داخل حدود حفظ النفس والنسل ـ بوصفها وسائل لتحقيق غاية أهم هي الوصول إلى الله ـ يحول مقاصد الشريعة تحويلاً تاماً من اقامة المجتمع إلى الخلاص الفردي. وفي اطار هذا التحويل الكيفي يتحول الجهاد إلى وسيلة لحماية الوجود لا لنشر العدل. وهذا التحويل إلى جانب خطورته في ذاته ينتهي إلى التهوين من شأن «علم الفقة» بوصفه علماً من العلوم التوابع التي تساعد على الحفاظ على الحياة الانسانية من أجل تحقيق غاية وجودها وهو الفلاح الأخروي.

إن علوم الدنيا ومنها الفقه يتقبلها الغزالي في حدودها الدنيا، ما دامت الدنيا ذاتها مجرد مَعْبَر طارىء للآخرة. في ظل هذا التصور يصبح الفقه علماً متوسطاً بين علوم الدنيا وعلوم

(١) جواهر القرآن: ص ٢١ ـ ٢٢.
(٢) جواهر القرآن: ص ١٧.

الآخـرة، ولذلـك يكفي الضروري منه الـلازم لتحقيق غايـة الـوجـود الانسـاني كـما فهمهـا الغـزالي. وعلى ذلـك يجب أن نفهم لماذا يـواصل الغـزالي مهاجمـة فقهاء عصره وذلـك لأنهم تجـاوزوا حدود الضروري من العلم، ودخلوا في الفـروع والتشعيبات طلبـاً للوجـاهـة عنـد الحكام والسلاطين، فحوَّلوا العلم عن غايته وهدفه وطلبوا به الدنيا وزخارفها[1].

ويعبِّر الغزالي عن ضيقة لما لقيه هذا العلم من الـذيوع والانتشـار، ومن اهتمام العلماء به وتوسعهم في أصوله وفروعه عـلى حين أن القليـل من هذا كله كـان يكفي لتحقيق الغايـة منه، غاية حفظ النفس والنسل. ولا يكـاد الغزالي يستثني نفسـه من هذا الهجـوم وهو ينعي على فقهاء عصره توسعهم غير الضروري في التصنيف في الفقه:

حتى كثرت فيه التصانيف لا سيما في الخلافيات منه مع أن الخلاف فيه قـريب، والخطأ فيه غير بعيد عن الصواب، إذ يقرب كل مجتهـد من أن يقال لـه مصيب أو يقال إن لـه أجراً واحداً ان أخطأ ولصاحبه أجران. ولكن لما عـظم فيه الجـاه والحشمة تـوفرت الـدواعي على الافراط في تفريعه وتشعيبه، وقـد ضَيَّعنا شـطراً صالحـاً من العمر في تصنيف الخـلاف فيه، وصرفنـا قدراً صـالحاً منـه إلى تصانيف المـذهب وترتيبـه إلى بسيط ووسيط ووجيز مـع ايغال وافراط في التشعيب والتفريع . . . ولقد كان الأولون يُفْتـون في المسائـل . . . وكانـوا يوفقـون للاصابة أو يتوقفون ويقولون لا ندري، ولا يستغرقون جملة العمـر فيه، بـل يشتغلون بالمهمّ ويحيلون ذلك على غيرهم[2].

والحقيقة أن موقف الغزالي من فقهاء عصره ومن علمائه بصفة عـامة يـرتد إلى تصـوره لغاية العلم ومقصده الأسمى وهو مساعدة الانسان على تحقيق خلاصه الفردي. والحقيقة أيضاً أن ادانـة الغزالي لعلماء عصره لم تكن إلا استمـراراً لادانته لنفسـه. ولعل هـذا الاصرار على ادانة علماء الدنيا ـ ومنهم الفقهاء ـ كان من قبيل نفي مرحلة ما قبل الأزمة في حيـاة الغزالي. ولم تكن أزمة الغزالي في تصورنا أزمة شخصية ذاتية بقدر ما كانت تعبيراً عن وعي حاد بأزمة الواقع التي أسهم العلماء في تعقيدها لا بتخلِّيهم عن دورهم الأساسي في مواجهـة الانحراف والخطأ والتصدي له فحسب، بل بالمساهمة في تبريره ومساندته.[3]

---

(١) انظر: الجزء الأول من احياء علوم الدين، ص ٢٢، ٢٥ ـ ٢٦، ٢٧، ٣٨، ٣٩ ـ ٤٠، ٤٢، ٥٦.

(٢) جواهر القرآن: ص ٢٢.

(٣) والغزالي في ادانته للفقهاء لتعلقهم بالدنيا واختلاطهم بالحكام والسلاطين يدين عصره كله في الحقيقـة. ومن منطلق الإدانة هذا يمكن لنا أن نفهم بعض جوانب الأزمة الروحية الحادة التي مر بها الغزالي حـين أدرك أن نشاطه الفكري كله من تأليف وتدريس لم يكن يراد به وجه الله والآخرة بقدر مـا كان يـراد به الشهرة والصيت في الدنيا وفي أعين الحكام. (انظر: المنقذ من الضلال: ص ١٢٥) والحقيقـة أن بعض =

ب ـ علم الكلام

يلي علم الفقه في ترتيب العلوم التي يدل عليها القرآن أو يمكن استخراجها من آياته علمان هما: علم الكلام والقصص، يطلق الغزالي على «علم الكلام» عبارة «محاجة الكفار ومجادلتهم»، ويقسم هذه المحاجة إلى ثلاثة أقسام تمثل أجزاء علم الكلام الرئيسة وهي الأقسام التي تمثل جوانب الانكار حيث يتعلق الجانب الأول بانكار الألوهية، ويتعلق الثاني بانكار النبوة، ويتعلق الثالث بانكار الحياة الأخرى والبعث بعد الموت. وهذا العلم، أو القسم من أقسام القرآن يمثل «الترياق الأكبر».

القسم الخامس محاجة الكفار ومجادلتهم وايضاح مخازيهم بالبرهان الواضح وكشف

= كتب الغزالي ـ وأهمها من هذا المنظور الرد على الباطنية ـ فقد كُتِبَتْ بناء على أوامر سلطانية بالتصدي للرد على الشيعة وتفنيد آرائهم ومعتقداتهم. ومما له دلالة هامة في هذا الصدد الطريقة التي يشير بها الغزالي الى ذلك بقوله: «فاني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوقاً إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الامامية المستظهرية ضاعف الله جلالها، ومدَّ على طبقات الخالق ظلالها، بتصنيف كتاب في علم الدين أقضي به شكر النعمة، وأقيم به رسم الخدمة، وأجتني بما أتعاطاه من الكلفة ثمار القبول والزلفة، لكن جنحت الى التواني لتحيري في تعيين العلم الذي أقصده بالتصنيف وتخصيص الفن الذي يقع موقع الرضا من الرأي النبوي الشريف، فكانت الحيرة تغير وجه المراد، وتمنع القريحة عن الاذعان والانقياد، حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية» (ص ٣٢) ويكفي هنا أن نلاحظ إشارة الغزالي الى نفسه بصفة «الخادم» ونلاحظ صفات القداسة والنبوة التي يضفيها على الخليفة العباسي.

إن تسخير العلم في خدمة الأهداف السياسية للحاكم أمر تورط فيه الغزالي في هذا الكتاب تورطاً لا يستطيع أحد تجاهله. فالغزالي الذي يُفَنِّد الفكر الشيعي استناداً إلى أُسُس عقلية مكينة يتجاهل هذه الأسس تجاهلاً شبه تام في الباب التاسع من الكتاب «في اقامة البرهان الفقهي الشرعي على أن الإمام الحق في عصرنا هذا هو الامام المستظهر بالله حرس الله ظلاله» حيث يكاد يخلع على الخليفة العباسي كل الصفات التي يخلعها الشيعة على «الامام» من حيث العِلْم والعِصْمة والاتصال بمشكاة النبوة، وهي الصفات التي يردُّها الغزالي على الشيعة على طول فصول الكتاب. ولا شك أن ادراك الغزالي بعد ذلك لحقيقة الدور الذي قام به من تسخير فكره لأهداف الحكام والسلاطين كان وراء أزمته الروحية التي وصلت الى حد «حبسة» اللسان عن النطق، وهي أزمة يصفها على النحو التالي:

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة. في هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطرار، إذ قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطييباً لقلوب المختلفة وكان لا ينطق لساني بكلمة ولا أستطيعها البتة. ثم أوْرَثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب فكان لا تنساغ لي شربة ولا تنهضم لي لقمة. وتعدى ذلك الى ضعف القوى حتى قطع الأطباء «طمعهم في العلاج» (انظر: المنقذ من الضلال، ص ٦٤).

أباطيلهم وتخاييلهم. وأباطيلهم ثلاثة أنواع: أحدها ذكر الله تعالى بما لا يليق به من أن الملائكة بناته وأن له ولداً وشريكاً وأنه ثالث ثلاثة. والثاني ذكر رسول الله ﷺ بأنه ساحر وكاهن وكذاب وانكار نبوته وانه كسائر الخلق فلا يستحق أن يُتَّبع. وثالثها انكار اليوم الآخر والبعث والنشور والجنة والنار وانكار عاقبة الطاعة والمعصية، وفي محاجة الله تعالى اياهم بالحجج لطائف وحقائق ويوجد فيها الترياق الأكبر، وآياته أيضاً كثيرة ظاهرة.[1]

جـ ـ القصص

ويلي علمَ الكلام القصصُ القرآني، وهو الذي يبين أحوال السالكين والناكبين، والمقصود بالسالكين أهل الفوز والآخرة، وبالناكبين أهل الدنيا والخسار. وهذه القصص يحصرها الغزالي على الوجه التالي:

أما أحوال السالكين فهي قصص الأنبياء والأولياء كقصة أدم ونوح وإبراهيم وموسى وهارون وزكريا ويحيى وعيسى ومريم وداود وسليمان ويونس ولوط وادريس والخضر وشعيب والياس ومحمد ﷺ وجبريل وميكائيل والملائكة وغيرهم. وأما أحوال الجاحدين والناكبين فهي كقصص نمرود وفرعون وعاد وقوم لوط وقوم تُبَّع وأصحاب الأيكة وكفار مكة وعبدة الأوثان وابليس والشيطان وغيرهم. وفائدة هذا القسم الترهيب والتنبيه والاعتبار. ويشتمل أيضاً على أسرار ورموز واشارات مُحْوِجَة إلى التفكر الطويل، وفيها يوجد العنبر الأشهب والعود الرطب الأنضر، والآيات الواردة فيها كثيرة[2].

وإذا كان مفهوم القصص القرآني ينصرف إلى ما ورد في القرآن من أحوال مجتمعات ما قبل عصر النص وأنبيائه، فان الغزالي يدرج في هذا القصص أحوال أهل مكة وأحوال محمد ﷺ، أي يدرج عصر تكوُّن النص وتشكُّله. ولا شك أن النص يعكس أحوال أهل العصر بوصفهم المخاطبين به، كما أنه يعكس أحوال النبي بوصفه المخاطب الأول والمبلِّغ، ولكن الجديد في تصور الغزالي ادراج هذا «البُعد» من أبعاد النص داخل اطار «القصص». ولعل الغزالي كان ينظر في هذا التصنيف إلى ما يؤديه قُصَّاصُ عصره من قصص وما يحكونه من روايات كانت السيرة النبوية دون شك جزءاً أصيلاً فيها.

٤ ـ مكانة الفقهاء والمتكلمين

من خلال هذا التصنيف لأقسام القرآن ولعلومه من ثم يمكن لنا القول إن الأقرب إلى

---

(١) (٢) جواهر القرآن: ص.ص ١٤ ـ ١٥.

الغاية هو الأرقى والأبعد عنها هو الأدنى. فتكون الطبقة العليا من علوم اللّب هي معرفة الله ثم معرفة الصراط المستقيم ـ وهو طريق الوصول اليه ـ ثم تعريف الحال عند الوصول؛ ويكون أرقى علوم اللب علم معرفة الله بأقسامه الثلاثة: معرفة الذات ومعرفة الصفات ومعرفة الأفعال. ويلي الطبقة العليا من علوم اللب الطبقة السفلى وهي علم الفقه وعلم الكلام والقصص القرآني. وإذا كانت علوم الطبقة العليا هي «الأصول المهمة» فان علوم الطبقة السفلى هي «الروادف المتمة». وكما أن علوم الطبقة العليا تتفاوت قيمتها تبعاً لمدى قربها من تحقيق غاية الوجود الانساني، كذلك تتفاوت علوم الطبقة السفلى فيما بينها، فيكون القصص أدناها «وهذا علم لا تعم اليه الحاجة».[1]

ويسبقه في الأهمية كلٌ من علم الفقه وعلم الكلام. وبناء على ترتيب هذه العلوم الثلاثة تتحدد مراتب العلماء المشتغلين بها ومكانتهم في تصنيف الغزالي. إن الفقهاء والمتكلمين أشبه بحراس الطريق من القطاع واللصوص فهم الذين يؤمِّنون طريق السالكين إلى الله وان كانوا هم أنفسهم غير سالكين. يقوم الفقهاء بدور عُمَّار الرباطات في طريق مكة، بينما يقوم المتكلمون بدور قوافل الحراسة. إن المماثلة بين «السلوك الصوفي» في الطريق إلى الله وبين السفر إلى الكعبة في الطريق إلى الحج مماثلة بين جانبي الثنائية التي ينطلق منها الغزالي والمتصوفة عامة، فالسفر إلى الكعبة للحج رحلة حقيقية بالجسد إلى بيت الله تحقيقاً لاحدى العبادات الشرعية، لكن السلوك إلى الله بسفر القلب تحقيق لغاية الوجود السامية. من هذه المماثلة تكون مكانة الفقهاء والمتكلمين أدنى من مكانة السالكين إلى الله، فالفقهاء والمتكلمون ـ رغم أهمية علومهم ـ ينتمون إلى علماء الدنيا، في حين يكون السالك الصوفي من علماء الآخرة.

رتبة القصاص والوعاظ دون رتبة الفقهاء والمتكلمين ما داموا يقتصرون على مجرد القصص وما يتقرب منها. ودرجة الفقيه والمتكلم متقاربة لكن الحاجة إلى الفقيه أعم وإلى المتكلم أشد وأشد. ويحتاج إلى كليهما (كذا) لمصالح الدنيا. أما الفقيه فلحفظ أحكام الاختصاصات بالمآكل والمناكح، وأما المتكلم فلدفع ضرر المبتدعة بالمحاجة والمجادلة كيلا يستطير شررهم ولا يعم ضررهم، أما نسبتهم إلى الطريق والمقصد فنسبة الفقهاء كنسبة عمار الرباطات والمصالح في طريق مكة إلى الحج، ونسبة المتكلمين كنسبة بدرقة طريق الحج وحارسه إلى الحجاج، فهؤلاء ان أضافوا إلى صناعتهم سلوك الطريق إلى الله تعالى بقطع عقبات النفس والنزوع عن الدنيا والاقبال على الله تعالى ففضلهم على غيرهم كفضل

---

(١) انظر: جواهر القرآن، ص ٢١.

الشمس على القمر، وان اقتصروا فدرجتهم نازلة جداً»[1].

إن هذا التحديد لمكانة الفقهاء والمتكلمين إذا قورن بمكانة الصوفي السالك يرتد إلى أن علمي الفقه والكلام علوم أدوات أو وسائل، بينما علم التصوف وهو علم طريق السلوك ـ وهو العلم الثاني في علوم الطبقة العليا من علوم اللباب والتالي لعلم معرفة الله ـ علم غاية.

وهذا العلم فوق علم الفقه والكلام وما قبله لأنه علم طريق السلوك وذلك علم آلة السلوك واصلاح منازله ودفع مفسداته كما يظهر، والعلم الأعلى الأشرف علم معرفة الله تعالى فان سائر العلوم تراد له ومن أجله وهو لا يراد لغيره[2].

٥ ـ التأويل (من القشر إلى اللب)

وإذا كانت علوم القرآن تنقسم إلى علوم قشر وعلوم لباب فكيف يتجاوز الانسان حدود القشر لكي يصل إلى اللباب؟ لا شك أن اجابة الغزالي ستكون «بلزوم الطريق المستقيم في السلوك إلى الله»، وهو الطريق الذي حصره في السلوك الصوفي كما رأينا، طريق الملازمة للذكر والتخلي عن الدنيا وعن شواغلها. وإذا قلنا للغزالي ان معرفة هذا الطريق علم صعب يحتاج لاستخراجه من القرآن إلى السلوك، أي يحتاج إلى ذاته، بمعنى أنك لكي تكون صوفياً لا بد أن تعلم السلوك، ولكي تعلم طريق السلوك لا بد أن تكون صوفياً، أليس في هذا دخول في الدور المنطقي! إذا قلنا ذلك فلا شك أن الغزالي يمكن أن يحيلنا إلى شرحه للأحوال والمقامات في موسوعته «الاحياء» حيث يبدأ الطريق من مستوى السلوك العادي متدرجاً خطوة خطوة إلى الغاية التي ليس وراءها غاية. وكل مرحلة من مراحل السلوك ـ المقام ـ تؤدي إلى «حالة» معرفية يتجاوز بها السالك «حالة» سابقة، فينتقل من علم إلى علم في حركة صاعدة أيضاً حتى يتحقق بمعرفة الله تحققاً عيانياً كشفياً مباشراً.

ولا شك أننا يمكن أن نستنتج من ذلك التدرج السلوكي المعرفي أن تجاوز حدود القشر في النص والولوج إلى عالم اللب لا بد أن يبدأ من أدنى المستويات في حركة صاعدة وصولاً إلى القمة. هذا العبور من القشر إلى اللب بالتأويل يوازي عملية العروج الخيالية بالقلب من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت. وإذا كانت النقلة من عالم الحس إلى عالم الملكوت تتم عبر منطقة «الخيال» فان عملية عبور قشر النص إلى لبه بالتأويل تتم أيضاً عبر

---

(١) جواهر القرآن: ص ٢٣.

(٢) جواهر القرآن: ص ٢٤.

الخيـال»، ولا شك أن الأحـلام والرؤى خـير مثال يشرح الكيفيـة التي يلتقي بها العـالمان، بشرح من ثم آليـات التـأويـل والعبـور من القشر إلى اللب أو من الصــورة إلى المعنى. ان القشر هو الكلمات في مستواها اللغوي واللب هـو الدلالـة الباطنيـة العميقة. وكـل كلمة في وجود.

تحتها رموز واشارات إلى معنى خفي يدركها من يدرك الموازنة والمناسبة بـين عالم الملك عالم الشهادة وبين عالم الغيب والملكوت إذ ما من شيء في عالم الملك والشهادة إلا وهـو مثال لأمر روحاني من عالم الملكوت كأنه هـو في روحه ومعنـاه، وليس هو هـو في صورتـه وقالبـه، المثال الجسماني من عالم الشهادة مندرج إلى المعنى الروحـاني من ذلك العـالم. ولذلـك كانت لدنيا منـزلاً من منازل الـطريق إلى الله ضرورياً في حق الانس إذ كـما يستحيل الـوصول إلى اللب إلا من طـريق القشر فيستحيل الـترقي إلى عالم الأرواح إلا بمثـال عـالم الأجسـام، ولا تُعْرف هذه الموازنة إلا بمثال، فانظروا إلى ما ينكشف للنائم في نومه من الرؤيا الصحيحة التي هي جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبـوة، وكيف ينكشف بأمثلة خيالية.فَمَنْ يُعَلِّم الحكمـة غير أهلها يرى في المنام أنه يعلِّق الدُّر على الخنازير، ورأى بعضهم أنه كان في يده خاتم يختم به فروج النساء وأفواه الرجال فقـال له ابن سـيرين أنت رجل تُؤَذِّن في رمضـان قبل الصبـح فقال نعم. ورأى آخر كأنه يصب الزيت في الزيتون فقال له ان كان تحتك جاريـة فهي أمّك قـد سُبِيَت وبِيعت واشتريتهـا أنت ولا تعرف، فكـان كذلـك. فانـظر ختم الأفواه والفـروج بالختم مشاركاً للأذان في روح الخاتم وهو المنع وان كان مخالفاً لصورته[1].

إن عالم الخيال ـ وهو عالم الرؤى والأحلام ـ عالم وسيط بين عالم الغيب والملكوت وعالم الحس والشهادة. في العالم الأول توجد «المُثُل» المعنوية الروحية، ولا يوجد في العالم الثاني إلا صـور هذه «المثـل». ولكل صـورة في عالم الحس والشهـادة «مثالهـا» الروحي في عـالم الغيب والملكوت. وعالم الخيال هو العالم الوسيط الذي تتجسد فيه المثل المعنوية الـروحية في أشكـال حسية وصور مادية. في مثل هذا التصور الأفلاطـوني للعالم يصبـح العالم كله أشبـه بالحلم أو الرؤيا، أليس الناس نياماً فإذا ماتوا انتبهوا؟

«ثم إذا عـرفت ذلك عـرفت أنك في هـذا العـالم نـائم وان كنت مستيقظاً. . . وانمـا يقظتك بعد الموت»[2].

---

(١) جواهر القرآن: ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) جواهر القرآن: ص ٣١ ـ ٣٢. كانت كـل هذه الأفكـار بذوراً صـالحة أقـام عليها ابن عـربي تصوراتـه للوجود والله والانسان حيث جعل العالم كله خيالاً مثل خيـال الستارة. وإذا كـان الغزالي قـد وقف عند =

إن اللغة في مثل هذا التصور تمثل وسيطاً يقوم بتجسيد المعنوي وتصويره. وإذا كان لا بد من تجاوز صور العالم إلى روحه وحقائقه بالانتقال - عبر عملية العروج الخيالي الصوفي - من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت، فلا بد كذلك من الانتقال على مستوى النص من القشر الخارجي الذي هو بمثابة الصورة إلى اللب الذي هو بمثابة المعنى. وهنا يتوازى القرآن - بوصفة نصاً لغوياً - مع العالم المادي مع عالم الخيال وتصبح عبارات القرآن بمثابة الأمثلة والصور التي يراها النائم في حلمه، ومن ثم تحتاج إلى «التعبير». إن «تأويل» النص وصولاً إلى معناه «الباطن» الذي هو اللب مماثل لعملية «التعبير» في الأحلام. انهما مصطلحان يشيران إلى مفهوم واحد في حقيقة الأمر:

إن كل ما يحتمله فهمك فان القرآن يلقيه اليك على الوجه الذي لو كنت في النوم مطالعاً بروحك اللوح المحفوظ لتمثل ذلك لك بمثال مناسب يحتاج إلى التعبير.

واعلم أن التأويل يجري مجرى التعبير فلذلك قلنا يَدُورُ المفسر على القشر إذ ليس من يترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه كمن يدرك أنه أذان قبل الصبح.[1]

إن كل ألفاظ القرآن تصبح مثل الصور التي يراها النائم في نومه، تصبح صوراً مادية في حاجة إلى اكتشاف المعنى المستكن داخلها. هكذا تتحول اللغة من مجال «الدلالة» إلى أن تكون رموزا لحقائق متوارية مستكنة في عالم المثل، عالم المعاني والأرواح ويستطيع الغزالي أن يعطينا أمثلة على هذا التصور:

فانظروا إلى قوله ﷺ: (قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن)، فان روح الاصبع القدرة على سرعة التقليب وانما قلب المؤمن بين لمة الملك وبين لمة الشيطان هذا يغويه وهذا يهديه. والله تعالى بهما يقلب قلوب العباد كما تقلب الأشياء أنت باصبعيك، فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين إلى الله تعالى أصبعيك في روح أصبعية وخالفها في الصورة... ومتى عرفت معنى الاصبع أمكنك الترقي إلى القلم واليد واليمين والوجه والصورة وأخذت جميعها معنى روحانياً لا جسمانياً فتعلم أن روح القلم وحقيقته التي لا بد من تحقيقها إذا ذكرتَ حد القلم هو الذي يكتب به، فان كان في الوجود شيء يتسطر

= حدود هذه التهويمات فابن عربي شديد الوضوح في بناء نسقه الفكري. ولا شك أن قراءة ابن عربي مرة ثانية كفيلة بكشف التأثير الكبير للغزالي، وهو تأثير قلل من الوعي به ذلك التقسيم الوهمي للتصوف إلى تصوف سني وآخر فلسفي.

(١) جواهر القرآن: ص ٣١.

بواسطته نقش العلوم في ألواح القلب فأخلق به أن يكون هو القلم فان الله تعالى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم. وهـذا القلم روحاني إذا وجـد فيه روح القلم وحقيقته، ولم يُعْوِزه الاّ قالبه وصورته، وكون القلم من خشب أو قصب ليس من حقيقه القلم، ولذلك لا يوجد في حـده الحقيقي، ولكل شيء حَـدٌّ وحقيقة هي روحـه. فـاذا اهتـديت إلى الأرواح صرت روحانياً وفتحت لك أبواب الملكوت وأُهِّلْت لمرافقة الملأ الأعلى[1].

إن ثنائية الصورة والمعنى يمكن التعبير عنها من خلال ثنائيات عديدة أخرى مثل المثـال والروح، الحسي والمعنوي، والرمز والمرموز اليـه والشاهـد والغائب. . . الـخ. لكن الثنائيـة الأساسية التي على أساسها يمكن تقبل هـذا النسق الفكري كله هي ثنـائية الـدنيا والآخـرة، فالدنيا هي عالم الصور والمثل والحس والرموز والشـاهد، والآخـرة هي عالم المعـاني والأرواح والمـرموزات، هي عـالم الغيب. وإذا كان كـل شيء في هذه الحيـاة الـدنيـا زائـلاً وفـانيـاً فمن الطبيعي أن يكون كـل ما ينتسب اليهـا فاقـداً للقيمة والأهميـة، فليس المهم هو الصـورة بل المعنى، وليس المثال في ذاته هاماً بل روحه، وليس للرمـز قيمة إلا في أنـه يومىء إلى المـرموز اليه.

وعلينـا أن نتقبل مـا يُمْليه علينـا الغـزالي من أن روح الاصبعيـة هي التقليب، وروح القلم هي الكتابة وذلك على أسـاس أن «التقليب» ليس مجرد وظيفـة من وظائف «الاصبـع» بل على أساس أنه حقيقته وروحه. وعلينـا أن نتقبل روح القلم وحقيقتـه دون اهتمام بشكله وصورته ومادته. وإذا كان ذوقنا المعاصر يمكن أن يتفق مع التأويل «الاعـتزالي» للاصبـع على أساس أنها لفظة استخدمت استخداماً مجازيـاً يتجاوز الـدلالة الحقيقيـة للفظ، فان مفهـوم الغزالي يكاد يقلب العلاقات الدلالية، فيكون «التقليب» هو الدلالة الحقيقية الروحية ويكون «الاصبـع» صورة يمكن أن نقـول انها مجازيـة. ولا غرابـة في مثل هـذا «القلب» للعـلاقـات الدلالية ما دامت تصورات الغزالي كلها للوجود وللنص تقوم على هذا النمط من «التحـويل» الذي يشبه القلب.

وإذا اعترض معترض عـلى الغزالي قـائلاً ان مقـاصد الـوحي لا بد أن تكـون واضحة بالدلالة اللغوية، لأن الدلالة اللغوية دلالة عامة مشتركة يفهمهـا الناس، والـوحي استهدف هداية البشر جميعاً، فما بالُك تُحَوِّل النص إلى رموز لا يدرك مغزاها ودلالتها إلا أقـل القليل؟ ثم كيف لنـا أن نشاركـك «تأويلك» لـرموز الـوحي زاعماً أنـك اتصلت بعالم المُثُـل الروحيـة

---

(١) جواهر القرآن: ص ٢٩ ـ ٣٠.

. وأدركت ما لم ندركه نحن؟ وإذا كان لكل سالك طريق على ما تزعمون، وإذا كان الله يتجلى لكل قلب على قدر هذا القلب وعلى درجة صفائه فيا بالك تزعم ان ما أدركته أنت من خلال معراجك هو «الحقيقة» بألف ولام العهد؟ وإذا كانت هذه «الحقيقة» لا يمكن لسواك التأكد من صدقها فيا معيار مصداقيتها؟ ازاء مثل هذا الاعتراض قد يحيلنا الغزالي إلى تجربة النوم والأحلام فيقول:

ان هذا تعرفه إذا عرفت أن النائم لم ينكشف له الغيب من اللوح المحفوظ إلا بالمثال دون الكشف الصريح كما حكيت لك المثل، وذلك يعرفه من يعرف العلاقة الخفية التي بين عالم الملك والملكوت(1).

وقد يحيلنا إلى النص ذاته وإلى تفسير الصحابة لبعض الآيات. ولكنه في هذه الاحالة يقوم بعملية «تأويل» أخرى داخل «التأويل»، فهو يحيلنا إلى آية يضرب القرآن فيها مثلاً، لكنه يحول كلمة «المثل» من مفهومها اللغوي البلاغي ويجذبها إلى مفهومه الثنائي عن المثال والروح والصورة والمعنى.

وإن كنت لا تقوى على احتمال ما يقرع سمعك من هذا النمط ما لم تسند التفسير إلى الصحابة، فان كان التقليد غالباً عليك فانظر إلى تفسير قوله تعالى كما قاله المفسرون: (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زَبَداً رابياً ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله) الآية وأنه كيف مثل العلم بالماء والقلوب بالأودية والينابيع والضلال بالزبد، ثم نبَّهك على آخرها فقال: (كذلك يضرب الله الأمثال). (2)

وإذا لم نقتنع باحالات الغزالي السابقة كلها، لأن الاحالة الأولى تدخل في مجال القضايا الخلافية، أما الاحالة الثانية فتدخلنا معه في خلاف حول فهمه لمفهوم «المثل» فلا يبقى أمام الغزالي إلا أن يطلب من المعترض عليه أن ينتظر معاينة الحقائق بالموت حيث تنكشف له الحقائق وحيث يعلم الناس جميعاً حقائق الأشياء.

فينكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائق ما سمعوه بالمثال وأرواحها، ويعلمون أن تلك الأمثلة كانت قشوراً وأصدافاً لتلك الأرواح ويتيقنون صدق آيات القرآن وقول رسول الله ﷺ كما تيقن ذلك المؤذن صدق قول ابن سيرين وصحة تعبيره للرؤيا. وكل ذلك بنكشف عند اتصال الموت وربما ينكشف بعضه في سكرات الموت. . . . . وعند ذلك

---

(1) جواهر القرآن: ص ٣١.
(2) جواهر القرآن: ص ٣٠. وانظر أيضاً احياء علوم الدين: الجزء الأول، ص ١٠٢.

تصير أهلاً لمشاهدة صريح الحق كفاحاً (عياناً) وقبل ذلك لا تحتمل الحقائق إلا مصبوبة في قالب الأمثال الخيالية، ثم لجمود نظرك على الحس تظن أنه لا معنى له إلا المتخيَّل وتغفل عن الروح كما تغفل عن روح نفسك ولا تدرك إلا قالبك[1].

إن ثنائية الدنيا والآخرة تستوعب ـ كما سبقت الاشارة ـ كل ثنائيات النسق الفكري للغزالي، ومن الطبيعي في مجال النصوص أن يكون انتماء الصورة والمثال إلى الدنيا، في حين يكون انتماء المعنى والروح إلى الآخرة. وإذا كانت ثنائية عالم الحس والشهادة وعالم الغيب والملكوت في هذه الحياة الدنيا تجعل الظهور للأول والغياب للثاني، فان هذا الوضع ينعكس في الحياة الاخرى حيث يكون الظهور للعالم الثاني والبطون من نصيب العالم الأول. وهذا الانقلاب من الطبيعي أن يحدث على كل مستويات العلاقات الثنائية المتضمنة في اهاب هاتين الثنائيتين، بمعنى أن الظهور يكون للأرواح والمعاني وتكون البطون للأمثلة والصور. وهذا الانقلاب على مستوى النص يبرز الحقائق التي كانت مختفية خلف قشر الألفاظ، وتبرز المرموزات من داخل الرموز، وبعبارة أخرى يصبح الباطن ظاهراً والمعنى ينكشف وتختفي الصورة. في الآخرة يتحقق «التأويل» أو يأتي «تأويله»، بمعنى أنه ينكشف ويتحقق بانمحاء القشور وزوال الرموز واختفاء الصور.

يكشف لنا الغزالي عن هذا «الانقلاب» على جميع المستويات في تأويله لأحد الأحاديث النبوية وهو بصدد الحديث عن الطهارة، وذلك حيث يقول:

وخبائث صفات الباطن أهمُّ بالاجتناب، فانها مع خبثها في الحال مهلكات في المآل، ولذلك قال ﷺ: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب» والقلب بيت هو منزل الملائكة ومهبط أثرهم ومحل استقرارهم. والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها كلاب نابحة فأنّى تدخله الملائكة، وهو مشحون بالكلاب. . .

ولست أقول المراد بلفظ البيت هو القلب وبالكلب هو الغضب والصفات المذمومة ولكني أقول هو تنبيه عليه وفرق بين تعبير الظواهر إلى البواطن وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر ففارِق الباطنية بهذه الرقيقة فان هذه طريق الاعتبار وهو مسلك العلماء الأبرار، إذ معنى الاعتبار أن يَعْبرَ ما ذُكر إلى غيره فلا يقتصر عليه كما يرى العاقل مصيبة لغيره فيكون فيها له عبرة بأن يَعْبرَ منها إلى التنبيه لكونه أيضاً عرضة للمصائب، وكون الدنيا بصدد الانقلاب، معبورة من غيره إلى نفسه ومن نفسه إلى أصل الدنيا عبرة محمودة[2]

---

(١) جواهر القرآن: ص ٣١ ـ ٣٢

(٢) لاحظ تردد الغزالي هنا إذا قيس بجرأته فيما سبق من نصوص. وتفسير ذلك أن كتاب احياء علوم الدين =

فاعبر أنت أيضاً من البيت الذي هو بناء الخلق إلى القلب الذي هو بيت من بناء الله تعالى، ومن الكلب الذي ذم لصفته لا لصورته وهو ما فيه من سبعية ونجاسة إلى الروح الكلبية وهي السبعية. واعلم أن القلب المشحون بالغضب والشرّه إلى الدنيا والتَّكَلُّب عليها والحرص على التمزيق لأعراض الناس كلب في المعنى وقلب في الصورة، فنور البصيرة يلاحظ المعاني لا الصور.

والصور في هذا العالم غالبة على المعاني والمعاني باطنة فيها. وفي الآخرة تتبع الصور المعاني وتغلب المعاني، فلذلك يحشر كل شخص على صورته المعنوية فيحشر الممزِّق لأعراض الناس كلباً ضارياً والشرِه إلى أموالهم ذئباً عادياً والمتكبر عليهم في صورة نمر وطالب الرياسة في صورة أسد[1].

وإذا كانت العلاقة بين المعنى والصورة علاقة تبادلية بحيث يكون الظهور للصورة في هذه الحياة الدنيا بينما يكون الظهور للمعنى في الحياة الأخرى، فمن الطبيعي أن يكون جهد المؤوِّل جهداً خارقاً لكي ينفذ من القشر إلى اللب ومن الرمز إلى المرموز اليه. انه يقوم برحلة لا تقل في صعوبتها عن معراج الصوفي في سعيه لمعانقة الحقيقة، غير أن الصوفي يعانقها على المستوى المعرفي بينما يسعى اليها المؤوِّل من خلال «النص». وإذا كان هذا العالم مجرد خيال والحقيقة تكمن هناك فان الوصول إلى الحقيقة عبر النص أو عبر «المعراج» المعرفي هو وصول إلى الدلالة الحقيقية للوجود أو للنص. وإذا كان المعنى الباطن الروحي هو الدلالة الحقيقية، فلا شك أن الصورة المادية الظاهرة هي الدلالة المجازية التي تومىء إلى الحقيقة من طرف خفي. ان العالِم الحقيقي هو الذي يخوض بحار النص ويتجاوز سواحله إلى أعماق موجه لكي يظفر بالمعنى الجوهري الحقيقي المستكن في القشر والصدف والمحار. ان نصوصاً قرآنية يمكن أن تساعد الغزالي ـ كما ساعدت ابن عربي من بعده ـ على طرح اشكالية النص من خلال ثنائية الصورة والمعنى. إن قوله تعالى: (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) وكذلك قوله: (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم) يساعدان الغزالي على تأكيد المفارقة بين الصورة والمعنى على مستوى الدلالة في النص. ذلك أن الآيتين ـ من منظور التأويل الصوفي ـ تؤكدان أن ثمة صورة مرئية هي الرمي من محمد والقتال بأيدي المسلمين، ولكنهما من جانب آخر

= كتاب للعامة، لذلك يحذر الغزالي دائماً فيه من انكار المعنى الظاهر. وسنناقش هذا التعارض في فكر الغزالي بعد ذلك.

(1) احياء علوم الدين الجزء الأول: ص ٤٩. وانظر أيضاً: ص ٢١٦ حيث «صورة البخل تنقلب في القبر في حكم المثال عقرباً لاذعاً، وصفة الرياء تنقلب في القبر أفعى من الأفاعي».

يؤكدان أن حقيقة الرمي كانت بالله وحقيقة التعذيب كانت بالله، فهما هنا ـ فيما يرى الغزالي ـ صورة وحقيقة، فالرامي في الآية الأولى في الحقيقة هو الله، وان كان الرمي ظاهرياً فعلَ محمد، والمعذب في الحقيقة في الآية الثانية هو الله وان كان القتال ظاهراً بيد المسلمين. وهذه المفارقة بين الظاهر والباطن ـ على مستوى ظواهر النصوص ـ لا يدركها إلا الصوفي المتحقق:

ويُدْرَكُ الفرق بين حقائق المعاني وظاهر التفسير بمثال وهو أن الله عز وجل قال وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى فظاهر تفسيره واضح وحقيقة معناه غامض، فانه اثبات الرمي ونفي له وهما متضادان في الظاهر ما لم يفهم أنه رَمَى من وجه ولم يرم من وجه. ومن الوجه الذي لم يرم رماه الله عز وجل وكذلك قال تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم فاذا كانوا هم المقاتلين كيف يكون الله سبحانه هو المعذب وان كان الله تعالى هو المعذب بتحريك أيديهم فما معنى أمرهم بالقتال فحقيقة هذا يُسْتَمَد من بحر عظيم من علوم المكاشفات لا يغني عنه ظاهر التفسير، وهو أن يُعْلم وجه ارتباط الأفعال بالقدرة الحادثة ويفهم وجه ارتباط القدرة بقدرة الله عز وجل حتى ينكشف بعد ايضاح أمور كثيرة غامضة صدق قوله عز وجل: «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» ولعل العمر لو أنفق في استكشاف أسرار هذا المعنى وما يرتبط بمقدماته ولواحقه لانقضى العمر قبل استيفاء جميع لواحقه[1].

هكذا يتحول النص إلى «سر» مقفل يحتاج إلى جهد خارق لكي تنفتح مغالقه ويكشف عن كنوزه وأسراره. وهكذا يكون هذا «السر» بمثابة شفرة خاصة لا يطمح الانسان العادي ـ المقصود بالوحي وبالشريعة ـ إلى الاقتراب من حدوده إلا بشق الأنفس. ومن أجل تأكيد الطبيعة «السرية» للنص يستخدم الغزالي صوراً لغوية منتزعة من مجال طبيعي كالبحر والسواحل والشواطىء والجزر والأمواج واليواقيت والعود والترياق. وهذا الاستخدام يكشف لنا عن طبيعة فهم الغزالي للعلاقة بين الظاهر والباطن على مستوى اللغة عموماً لا على مستوى النص القرآني فحسب، وهي العلاقة التي قلنا من قبل ان الانتقال فيها يجب أن يكون من المجاز إلى الحقيقة، ما دامت الحقيقة هي الروح الباطنة التي ستكون صورة ظاهرة

(١) احياء علوم الدين: الجزء الأول ص ٢٩٤. من الواضح أن هذه التفرقة بين ظاهر التفسير وحقائق المعاني قد أدت مع استيفاء ابن عربي لها إلى نقل الآيات من مجرد أن تكون شواهد في قضية «الكسب» الأشعرية إلى أن تكون دلالة نصية على «وحدة الوجود» وذلك من خلال التفرقة بين «الصورة» و«الحقيقة» الباطنة فيها. وبذور وحدة الوجود موجودة كما أسلفنا عند الغزالي، انظر: احياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٢٨٤ ـ ٣٣٤.

في الحياة الأخرى. إن حركة الدلالة المعكوسة هذه يمكن أن تتضح بمناقشة الصور اللغوية التي يستخدمها الغزالي في حديثه عن علوم القرآن.

٦ ـ التأويل (من المجاز إلى الحقيقة)

إن القرآن بحر، ساحله علوم القشر والصدف وأعماقه الطبقة العليا من علوم اللب، وليس على الساحل من البحر إلا بعض الأصداف الخالية والرمال، في حين أن البحر مليء بالجواهر واللآلىء والدرر، وكلما غاص الانسان في أمواج هذا البحر كلما استخرج من جواهره ودرره. وعلى قدر التعمق في البحر على قدر ما يستخرج الانسان. وليس القارىء المستغرق في قراءته والمهتم بطرائق الأداء وعلوم القشر والصدف إلا طوافاً بهذا الساحل دون أن يعثر على شيء. وغاية الغزالي تنبيه هذا القارىء من رقدته، أو تنبيهه عليها:

فاني أنبهك على رقدتك، أيها المسترسل في تلاوتك، المتخذ دراسة القرآن عملاً، المتلقف من معانيه ظواهر وجملاً إلى كم تطوف على ساحل البحر مغمضاً عينيك عن غرائبها أو ما كان لك أن تركب متن لجتها لتبصر عجائبها، وتسافر إلى جزائرها لاجتناء أطايبها، وتغوص في عمقها فتستغني بنيل جواهرها، أو ما تعيِّر نفسك في الحرمان عن دررها وجواهرها بادمان النظر إلى سواحلها وظواهرها، أو ما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط ومنه يتشعب علم الأولين والآخرين كما يتشعب عن سواحل البحر المحيط أنهارها وجداولها أو ما تغبط أقواماً خاضوا في غمرة أمواجها فظفروا بالكبريت الأحمر، وغاصوا في أعماقها فاستخرجوا الياقوت الأحمر والدر الأزهر والزبرجد الأخضر، وساحوا في سواحلها فالتقطوا العنبر الأشهب، والعود الرطب الأخضر، وتعلقوا إلى جزائرها واسْتَدَرُّوا من حيواناتها الترياق الاكبر، والمسك الأذفر [1].

في هذا النص نجدنا ازاء صورة مركبة لكنها دالة على مفهوم الغزالي للقرآن ولعلومه، فالقرآن هو البحر المحيط الذي تكمن في أعماقه الجواهر والدرر ومن ثم لا يعثر عليها إلا الغواصون وهم السالكون. وثم جزائر في هذا البحر مليئة بالأطايب ومن حيواناتها يمكن استخراج الترياق والمسك. وعلى السواحل من هذا البحر المحيط يمكن التقاط العنبر والعود. ومن هذا البحر تتفرع العلوم كالأنهار والجداول. وليست هذه الصورة المركبة مجرد تعبير

(١) جواهر القرآن: ص ٨ ـ ٩.

بلاغي بل هي طرح لمفهوم متكامل ومن الضروري أن نتوقف عند دلالة جزئيات هذه الصورة كما يشرحها الغزالي نفسه:

إن الكبريت الأحمر عند الخلق في عالم الشهادة عبارة عن الكيمياء التي يُتَوَصل بها إلى قلب الأعيان من الصفات الخسيسة إلى الصفات النفيسة حتى ينقلب به الحجر ياقوتاً والنحاس ذهباً إبريزاً ليتوصل به إلى اللذات في الدنيا مكدرة منغصة في الحال، منصرمة على قرب الاستقبال. أفترى أن ما يقلب جواهر القلب من رذالة البهيمة وضلاله الجهل إلى صفاء الملائكة وروحانيتها ليترقى من أسفل سافلين إلى أعلى عليين وينال به القرب من رب العالمين والنظر إلى وجهه الكريم أبداً دائماً سرمداً هل هو أَوْلى باسم الكبريت الأحمر أم لا، فلهذا سميناه الكبريت الأحمر، فتأمل وراجع نفسك وانصف لتعلم أن هذا الاسم بهذا المعنى أحق وعليه أصدق ثم أنفس النفائس التي تستفاد من الكيمياء اليواقيت وأعلاها الياقوت الأحمر فلذلك سميناه معرفة الذات[1].

إن العلاقة بين الرمز والمرموز اليه هي علاقة «القلب والتحويل»، ذلك أن معرفة الله ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله تُحَوِّل الانسان من حالة إلى حالة، من حالة الجهل والضلال إلى حالة العلم والهداية فتنقله من عداد البهائم إلى مستوى الملائكة تماماً كما يقلب الكبريت الأحمر المعادن الخسيسة ويحولها إلى معادن نفيسة. وإذا كان الكبريت الأحمر يحول الأشياء في عالم الغيب والملكوت فإن التحويل الذي تحدثه معرفة الله يتم على مستوى عالم الغيب والملكوت أي على المستوى الروحاني، فليس ثم تغير أو تحول أو انقلاب يحدث في شكل الانسان وخِلْقته، وانما التحول يحدث في القلب. وإذا كان القلب هو عالم الروح والملكوت في البدن الانساني الذي ينتمي إلى عالم الملك والشهادة فان هذا التحول الملكوتي الروحاني هو الجدير باسم التحول حقاً، ويكون العلم بالله (ذاتاً وصفات وأفعالاً) هو الجدير باسم «الكبريت الأحمر» على الحقيقة. ولما كان «الياقوت الأحمر» هو أنفس النفائس، صار دلالة على علم الذات الالهية. ثم يليه معرفة الصفات وهو الياقوت الاكهب، ويليه معرفة الأفعال وهو الياقوت الأصفر[2].

إن علاقة «القلب والتحويل» هذه بين الرمز والمرموز اليه ليست علاقة وضعية اعتباطية، بل هي علاقة ذاتية نابعة من اكتشاف المعنى والدلالة المشتركة بين الرمز والمرموز اليه. ان معنى «الكبريت الأحمر» القلب والتحويل، ومعنى المعرفة هو القلب والتحويل أيضاً،

(١) جواهر القرآن: ص ٣٤.
(٢) جواهر القرآن: ص ١٠.

فنحن اذن ازاء عبارات مختلفة ترتد من حيث دلالتها ومعناها إلى أصول واحدة. وإذا كان عالَم «المعنى» ينتمي إلى عالم الغيب والملكوت في حين تنتمي العبارات إلى عالم الملك والشهادة، يكون المعنى هو الأساس، وتكون المعاني المدلول عليها في عالم الغيب والملكوت هي الأحق بأن تطلق عليها العبارات الدالة على مثيلتها في عالم الملك والشهادة. وهذا معنى قول الغزالي «ان هذا الاسم لهذا المعنى أحق وعليه أصدق فاسم «الكبريت الأحمر» أحق بأن يطلق على معرفة الله من مثيله في عالم الكيمياء، فالاجدر بالاعتبار قلب القلوب وتحويلها لا قلب الأعيان الفانية الزائلة».

من الطبيعي بعد ذلك كله أن يكون تصنيف الغزالي لعلوم القرآن باستخدام ثنائية القشر واللب أو الصدف والجواهر تصنيفاً حقيقياً حرفياً من منظوره على الأقل، وأن يكون استخدام صور الكبريت الأحمر واليواقيت والدرر والزبرجد والعنبر والعود والترياق والمسك استخداماً غير مجازي أو كنائي، فهذه الصور ـ أو بالأحرى المعاني ـ تشير إلى حقائق القرآن اشارة مباشرة، في حين أن اشارتها إلى مضمونها الدنيوي المادي هي الاشارة التصويرية غير المباشرة، هي الاشارة المجازية أو الكنائية.

وإذا كان «الكبريت الأحمر» ـ كما سبقت الاشارة ـ هو معرفة الله ويتفرع عنه «الياقوت الأحمر» اشارة إلى علم الذات و«الياقوت الاكهب» اشارة إلى علم الصفات، و«الياقوت الأصفر» اشارة إلى علم الأفعال، فان القسم الثاني من علوم القرآن وهو «تعريف طريق السلوك إلى الله تعالى» يشار اليه باسم «الدر الأزهر»، ويشار إلى القسم الثالث الخاص بتعريف الحال باسم «الزمرد الأخضر». وإذا كانت هذه العلوم الثلاثة هي علوم السوابق والأصول المهمة فمن الطبيعي أن يكون الكبريت الأحمر والياقوت والدر والزبرجد في أعماق أمواج بحر القرآن دون السواحل أو الجزر.

ويمضي الغزالي في الكشف عن أسرار لغته فيكشف عن معنى «الترياق الأكبر» وهو الرمز الذي أشار به إلى علم الكلام، وهو القسم الخامس من أقسام القرآن. وقد سبقت لنا الاشارة إلى أن الغزالي قد حصر مهمة هذا العلم، وبالتالي مهمة الآيات التي تومىء اليه، في حماية العقائد من هجوم الكفار والمبتدعة. لذلك كان استخدام «الترياق الأكبر» شديد الدلالة على مهمة هذا العلم من منظور الغزالي:

فهو عند الخلق عبارة عما يُشْفَى به من السموم المهلكة الواقعة في المعدة مع أن الهلاك الحاصل بها ليس إلا هلاكاً في حق الدنيا الفانية. فانظر ان كان سموم البدع والأهواء والضلالات الواقعة في القلب مهلكة هلاكاً يحول بين الانسان وبين عالم القدس ومعدن الروح والراحة حيلولة دائمة أبدية سرمدية وكانت المحاجة البرهانية تشفي من تلك السموم

وتدفع ضررها. هل هي أولى بأن تسمى الترياق الأكبر أم لا؟[1]

وإذا انتقلنا إلى مجال علم الفقه وجدنا أن الغزالي يماثل بينه وبين «المسك الأذفر». ونلاحظ هنا أن الغزالي لم ينظر إلى مهمة العلم ووظيفته بقدر ما نظر إلى ما يكسبه لصاحبه من سمعة ومكانة، فالمسك الأذفر:

عبارة في عالم الشهادة عن شيء يستصحبه الانسان فتثور منه رائحة طيبة تشهره وتظهره حتى لو أراد خفاءه لم يختف لكن يستطير وينتشر، فانظر ان كان في المقتنيات العلمية ما ينشر منه الاسم الطيب في العالم ويشتهر صاحبه به اشتهاراً ولو أراد الاختفاء وايثار الخمول، بل تشهره وتظهره فاسم المسك الأذفر عليه أحق وأصدق أم لا؟ وأنت تعلم أن علم الفقة ومعرفة أحكام الشريعة يُطيِّب الاسم وينشر الذكر ويعظم الجاه. وما ينال القلب من روح طيب الاسم وانتشار الجاه أعظم كثيراً مما ينال المشام من روح طيب رائحة من المسك[2].

وقصص الأمم البائدة وأحوال الجاحدين والناكبين عن الطريق المستقيم يمكن مماثلتها بالعود، من حيث انها في ذاتها لا يُنْتَفع بها، لكن ينتفع بما فيها من تنبيه واعتبار، وكذلك العود هو في ذاته لا نفع فيه:

ولكن إذا ألقي على النار حتى احترق في نفسه تصاعد منه دخان منتشر فينتهي إلى المشام فيعظم نفعه وجدواه، ويطيب مورده وملقاه فان كان في المنافقين وأعداء الله أظلال كالخشب المسندة لا منفعة لها ولكن إذا نزل بها عقاب الله ونكاله من صاعقة وخسف وزلزلة حتى يحترق ويتصاعد منه دخان فينتهي إلى مشام القلوب فيعظم نفعه في الحق على طالب الفردوس الأعلى وجوار الحق سبحانه وتعالى والصرف عن الضلالة والغفلة واتباع الهوى فاسم العود به أحق وأصدق أم لا؟ فاكتف من شرح هذه الرموز بهذا القدر واستنبط الباقي من نفسك وحل الرمز فيه ان أطقت وكنت من أهله:

فقد اسمعت لو ناديت حياً ... ولكن لا حياة لمن تنادي[3]

في هذه المقارنات والمماثلات يصر الغزالي على أن آيات القرآن أحق بهذه الأسماء من مسمياتها الفعلية في عالم الخلق. والمعيار الذي يستند اليه في ذلك أن الروح والمعنى الحقيقي لهذه الألفاظ ينطبق على آيات القرآن وعلى العلوم المستفادة منها. فاذا أضفنا إلى ذلك تصوره

---

(١) جواهر القرآن: ص ٣٤.
(٢) جواهر القرآن: ص ٣٥.
(٣) جواهر القرآن: ص ٣٥ ـ ٣٦.

لعالم الخلق هذا بأنه عالم من الصور والخيالات والأمثال تكمن حقيقته ومعناه في عالم الغيب والملكوت، أمكن لنا أن نقول ان ما نعتبره نحن علماء الظاهر مجازاً يكون حقيقة في نظر الغزالي، وما هو مجاز عنده يكون حقيقة عندنا، وإذا كانت ألفاظ الياقوت والدر والترياق والعود والعنبر في نظرنا ذات دلالة حقيقية من حيث اشارتها إلى مسمياتها المعروفة، فانها في الدلالة على هذه المسميات ذاتها تكون في نظر الغزالي ذات دلالة مجازية، والعكس صحيح. ومثل هذا القلب الدلالي ـ كما سبقت الاشارة ـ لا يتعارض مع عمليات التحويل والقلب المستمرة التي يقوم بها الغزالي في تصوراته كلها للوجود والحقيقة والنص والدلالة.

وغني عن الاشارة أن الغزالي يتعامل مع اللغة هنا بوصفها رموزاً لا بوصفها نظاماً رمزياً، أي بوصفها مجموعة من الألفاظ ذات بعدين أحدهما حقيقي هو المعنى الروحي الملكوتي والآخر قشرة خارجية أو رمز وهو الدلالة اللغوية المألوفة. في مثل هذا التصور ليس المهم هو طبيعة النص، فأي نص يمكن أن يكون قابلاً للتأويل الرمزي وفي المقابل يمكن استخدام الألفاظ لا للاشارة إلى مدلولها اللغوي المعروف، بل للاشارة إلى معناها الملكوتي مباشرة. وهذا ما يفعله الغزالي حين يقسم آيات القرآن إلى جواهر ودرر وزمرد إلخ. ان الغزالي هنا لا يَصُكُّ لغته الخاصة التي تحتاج إلى الشرح والتوضيح وعمل ما يشبه المعجم الخاص لها ـ كما هو واضح في كتابه ـ بل الأحرى القول إنه يحاول أن يحاكي لغة القرآن من حيث تصوره لطبيعتها الرمزية. لذلك يقرن الغزالي بين شرحه للمفردات التي يستخدمها في التعبير عن أقسام القرآن وبين طريقة التعبير في القرآن.

لعلك تقول قد ظهر لي أن هذه الرموز صحيحة صادقة فهل فيها فائدة أخرى تعرف سواها؟ فاعلم أن الفائدة كلها وراءها فان هذه أنموذج لتعرف بها تعريف المعاني الروحية الملكوتية بالألفاظ المألوفة الرسمية ليفتح لك باب الكشف في معاني القرآن والغوص في بحارها(1).

وإذا كانت علاقة الألفاظ بمدلولاتها اللغوية المعروفة هي العلاقة المجازية بينما علاقتها بمدلولاتها الملكوتية الروحانية هي العلاقة الحقيقية (لِنَقُل العرفية) كان من الطبيعي أن يتسع مفهوم «التأويل» عند الغزالي ليشمل كل النصوص. وقد سبق لنا الاشارة إلى تصوره لطبيعة الأحلام والرؤى على أساس أنها تعبيرات مثالية منتزعة من عالم الملكوت ـ من اللوح المحفوظ ـ ولكنها تحتاج للتعبير، أي للعبور من الأمثلة والصور إلى المعاني والأرواح. ولكن الغزالي كثيراً ما يتمسك بالفهم الحرفي لكثير من آيات القرآن انطلاقاً من عقيدة الأشاعرة

(1) جواهر القرآن: ص ٣٦.

خاصة إذا كان مجال الآيات هو «الثواب والعقاب» وهو القسم الخامس حسب تصنيفه لعلوم القرآن[1]. والحقيقة أن موقف الغزالي من «التأويل» يتسم بكثير من التناقض الذي يمكن أن نعزوه إلى محاولة جمعه بين النهج «الأشعري» وهو نهج كلامي تلفيقي وبين النهج «الصوفي» وهو نهج حدسي ذوقي يعطي فعالية خاصة للذات العارفة في علاقتها بالنص، فعالية يتحول فيها النص إلى جزء من «حالة» الذات قادر على التعبير عن «أحوالها» و«مقاماتها» المختلفة في معراجها الصوفي.

٧ ـ العامة والخاصة (الظاهر والباطن)

وقد كان من المستحيل على الغزالي أن يجمع بين هذين النسقين الفكريين إلا من خلال ثنائية الخاصة والعامة حيث يكون في العقائد الأشعرية غُنْيَةٌ للعوام تكفي لتحقيق خلاصهم الأخروي، بينما يستطيع الخاصة تجاوز هذا الأفق ـ أفق السلامة من العذاب والرضا بالنعيم المادي ـ إلى آفاق الفوز بالنعيم الحقيقي، نعيم المعرفة والفناء في المطلق.

الصبي إذا وقع نشوه (نشوؤه) على هذه العقيدة (يقصد عقيدة الأشاعرة) ان اشتغل بكسب الدنيا لم ينفتح له غيرها ولكنه يَسْلَم في الآخرة باعتقاد أهل الحق إذ لم يُكَلِّف الشرع أجلاف العرب أكثر من التصديق الجازم بظاهر هذه العقائد. فأما البحث والتفتيش وتكلف نظم الأدلة فلم يكلفوه أصلاً. وان أراد أن يكون من سالكي طريق الآخرة وساعده التوفيق حتى اشتغل بالعمل ولازم التقوى ونهى النفس عن الهوى واشتغل بالرياضة والمجاهدة انفتحت له أبواب من الهداية تكشف عن حقائق هذه العقيدة بنور الهي يقذف في قلبه بسبب المجاهدة تحقيقاً لوعده عز وجل إذ قال: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ان الله لمع المحسنين» وهو الجوهر النفيس الذي هو غاية ايمان الصديقين والمقربين، واليه الاشارة بالسر الذي وقر في صدر أبي بكر الصديق رضي الله عنه حيث فضل به على الخلق. وانكشاف ذلك السر بل تلك الأسرار له درجات بحسب درجات المجاهدة ودرجات الباطن في النظافة والطهارة عما سوى الله تعالى وفي الاستضاءة بنور اليقين وذلك كتفاوت الخلق في أسرار الطب والفقه وسائر العلوم، إذا يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد واختلاف الفطرة في الذكاء والفطنة. وكما لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه[2].

وإذا كان هذان الطريقان هما طريقا الخلاص الوحيدان في نظر الغزالي فمن الطبيعي أن يكون نصيب كل الفرق من معتزلة وشيعة وخوارج، بالاضافة إلى الفلاسفة، هو الهلاك

---

(١) انظر احياء علوم الدين: الجزء الأول: ص ٣١ ـ ٣٩.

(٢) احياء علوم الدين: الجزء الأول، ص ٩٤ ـ وانظر أيضاً: ص ٩٩.

المحقق. وهـذا فارق هـام بين الغـزالي وابن عربي الـذي يـرى أن لكـل اجتهـادٍ وجهـاً إلى الحقيقة به يتحقق خـلاص صاحبـه. في نظر الغـزالي عليك إمـا أن تكتفي بعقيدة العـوام أو تسلك طريق التصوف، وهو طريق لا يستطيع الوفاء بمتطلباته إلا أقل القليـل من البشر وهم الخـاصة. فـاذا سلكت مسلك أهل العقـل من معتزلة أو فـلاسفـة لفهم الـواقـع والـوجـود والشريعة فأنت هالك لا محـالة. هنـا نجد الغـزالي المتمسك بـالتفسير الحـرفي لظواهـر آيات القيامة والحساب والنشر والثواب والعقـاب ـ من منظور أشعـري ـ يدين الفـلاسفة لـوقوفهم عند ظواهر هذه الآيـات والأحاديث، وهـو وقوف انتهى بهم ـ فيـما يرى الغـزالي ـ إلى الكفر والالحاد والهلاك المحقق.

رأينا من طوائف المتفلسفين من تشوشت عليهم الظواهر وانقدحت عندهم اعتراضات عليها وتخايل لهم ما يناقضها فبطل أصل اعتقادهم في الدين وأورثهم ذلـك جحوداً بـاطناً في الحشر والنشر والجنة والنار والرجوع إلى الله تعالى بعد الموت وأظهروهـا في سرائرهم وانحـل عنهم لجام التقوى ورابطة الورع، واسترسلوا في طلب الحطام وأكـل الحرام واتبـاع الشهوات وقصروا الهم على طلب الجاه والمال والحظوظ العاجلة... وهذا كله لأن نـظر عقلهم مقصور على صور الأشياء وقوالبها الخيالية ولم يمتد نظرهم إلى أرواحها وحقـائقها ولم يـدركوا المـوازنة بين عالم الشهادة وعالم الملكوت. فلما لم يدركوا ذلك وتنـاقضت عندهم ظـواهر الأسئلة ضلوا وأضلوا فلا هم أدركوا شيئاً من عالم الأرواح بالذوق ادراك الخواص، ولا هم آمنوا بـالغيب ايمان العوام فأهلكتهم كياستهم، والجهل أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء وكياسـة ناقصـة، ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا في أذيـال هذه الضـلالات مدة لشؤم أقـران السوء وصحبتهم حتى أبعـدنا الله عن هفـواتها ووقـانا من ورطـاتها، فله الحمـد والمنة والفضـل على مـا أرشد وهـدى وأنعم وأسـدى وعصم من ورطـات الـردى فليس ذلـك مما يمكن أن ينـال بـالجهـد والمنى». [1]

إن هذين الطريقين المتاحين أمام البشر للخلاص يؤدي كل منهما إلى نمط من الخلاص مغاير لـلآخر وان اتفقـا في «الاسم». كلاهمـا يؤدي إلى «الجنة»، لكن للجنـة بوصفهـا لفظاً لغوياً ظاهراً وباطناً، الظاهر هو الدلالة العرفية اللغويـة المألـوفة، وهي الـدلالة المجـازية من منـظور الغزالي، وهي الجنـة التي وصفت في القرآن بصفـات ماديـة بكل مـا فيها من لـذات مـادية. والمعنى الملكـوتي الباطن ـ المعنى الحقيقي ـ هـو «المعرفـة». يقول الغـزالي في معـرض حديثه عن سورة «الفاتحة» ودلالتها على ثمانية أنماط من علوم القرآن.

---

(١) جواهر القرآن: ص ٣٦ ـ ٣٧.

فاعلم قطعاً أن كل قسم منها مفتاح باب من أبواب الجنة تشهد به الأخبار. فان كنت لا تصادف من قلبك الايمان والتصديق به وطلبت فيه المناسبة فدع عنك ما فهمته من ظاهر الجنة فلا يخفى عليك أن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة... ولا تظن أن روح العارف من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها أقل من روح من يدخل الجنة التي تعرفها ويقضي فيها شهوة البطن والفرج وأنّى يتساويان. بل لا ينْكَرُ أن يكون في العارفين من رغبته في فتح أبواب المعارف لينظر إلى ملكوت السماء والأرض وجلال خالقها ومدبرها أكثر من رغبته في المنكوح والمأكول والملبوس. وكيف لا تكون هذه الرغبة أكثر وأغلب على العارف البصير وهي مشاركة للملائكة في الفردوس الأعلى إذ لا حظّ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح والملبس. ولعل تمتع البهائم بالمطعم والمشرب والمنكح يزيد على تمتع الانسان فان كنت ترى مشاركة البهائم ولذاتهم أحق بالطلب من مساهمة الملائكة في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال حضرة الربوبية فما أشد غيّك وجهلك وغباوتك وما أخسّ همتك، وقيمتك على قدر همتك. وأما العارف إذا انفتح له ثمانية أبواب من أبواب جنة المعارف واعتكف فيها ولم يلتفت أصلاً إلى جنة البُلْه، فإن أكثر أهل الجنة البله، وعليون لذوي الألباب كما ورد في الخبر. وأنت أيها القاصر همتك على اللذات قبقبة وذبذبة كالبهيمة ولا تنكر أن درجات الجنان إنما تنال بالمعارف فإن كانت رياض المعارف لا تستحق أن تسمى في نفسها جنة فتستحق أن يستحق بها الجنة فتكون مفاتيح الجنة فلا تنكر أن في الفاتحة مفاتيح جميع أبواب الجنة(١).

فتنبه لهذا النمط من التصرف في قوارع القرآن وما يتلوه عليك ليغزر علمك وينفتح فكرك فترى العجائب والآيات وتنشرح في جنة المعارف وهي الجنة التي لا نهاية لأطرافها إذ معرفة جلال الله وأفعاله لا نهاية لها، فالجنة التي تعرفها خلقت من أجسام فهي وإن اتّسعت أكنافها فمتناهية إذ ليس في الإمكان خلق جسم بلا نهاية فإنه محال. وإياك أن تستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير فتكون من جملة البُله وإن كنت من أهل الجنة.

قال ﷺ: (أكثر أهل الجنة البله وعليون لذوي الألباب)(٢).

إن غاية ما يطمح اليه المسلم العادي اذن هو الوصول إلى «الجنة» الحسية بكل ما تمتلىء به من لذائذ حسية من مأكل ومشرب ونكاح، على حين يجتاز الصوفي العارف هذه الآفاق إلى لذائذ ومُتَع أخرى لا تكاد تقاس اليها لذائذ الجنة الحسية ومتعها، انه يتنعم في

(١) جواهر القرآن: ص ٤٣ ـ ٤٤

(٢) جواهر القرآن: ص ٤٩.

جنان العرفان ويتمتع بمداومة النظر إلى وجه الله ومعاينة الحقيقة. وشتان بين لذة ولذة، وبين جنة وجنة. إن العارف في جنة معرفته ينظر إلى تلذذ العوام بالجنة الحسية نظرة الرجل العاقل إلى الصبيان اللاهين. ويكاد الغزالي أن يكرر بعبارات أخرى ما قالته رابعة العدوية حيث سمعت قارئاً للقرآن يقرأ «ان أصحاب الجنة في شغل فاكهون» فتعجبت من شغلهم عن الله بلذائذ الجنة. يقول الغزالي:

واعلم أنه لو خُلِق فيك شوق إلى لقاء الله وشهوة إلى معرفة جلاله أصدق وأقوى من شهوتك للأكل والنكاح لكنت تؤثر جنة المعارف ورياضها وبساتينها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات المحسوسة. واعلم أن هذه الشهوة خلقت للعارفين ولم تخلق لك، كما خلقت شهوة الجاه (للرجال) ولم تخلق للصبيان، وانما للصبيان شهوة اللعب فقط. فأنت تتعجب من الصبيان في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرئاسة. والعارف يتعجب منك في عكوفك على لذة الجاه والرئاسة فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو ولعب. ولما خلقت هذه الشهوة للعارفين كان التذاذهم بالمعرفة بقدر شهوتهم. ولا نسبة لتلك اللذة إلى لذة الشهوات الحسية فانها لذة لا يعتريها الزوال، ولا يغيرها الملال، بل لا تزال تتضاعف وتترادف وتزداد بزيادة المعرفة والأشواق فيها بخلاف سائر الشهوات إلا أن هذه الشهوة لا تخلق في الانسان إلا بعد البلوغ أعني البلوغ إلى حد الرجال. ومن لم تخلق فيه فهو إما صبي لم تكمل فطرته لقبول هذه الشهوات، أو عنين أفسدت كدورات الدنيا وشهواتها فطرته الأصلية. فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر إلى جلال الله فهم في مطالعتهم جمال حضرة الربوبية في جنة عرضها السموات والأرض بل أكثر وهي جنة عالية قطوفها دانية فان فواكهها صفة ذاتهم وليست مقطوعة ولا ممنوعة إذ لا مضايقة للعارف.

والعارفون ينظرون إلى العاكفين في حضيض الشهوات نظر العقلاء إلى الصبيان عند عكوفهم على لذات اللعب. ولذلك تراهم مستوحشين من الخلق ويؤثرون العزلة والخلوة فهي أحب الأشياء اليهم. ويهربون من الجاه والمال فانه يشغلهم عن لذة المناجاة. ويعرضون عن الأهل والولد ترفعاً عن الاشتغال بهم عن الله تعالى، فترى الناس يضحكون منهم فيقولون في حق من يرونه منهم أنه موسوس ظهرت عليه مبادىء الجنون، وهم يضحكون على الناس لقناعتهم بمتاع الدنيا ويقولون: ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون فسوف تعلمون. والعارفون مشغولون بتهيئة سفينة النجاة لغيره ولنفسه لعلمه بخطر المعاد فيضحك على أهل الغفلة ضحك العاقل على الصبيان إذا اشتغلوا باللعب والصولجان، وقد أضلَّ على البَلَد سلطان قاهر يريد أن يُغِير على البلد فيقتل بعضهم ويخلع بعضهم، والعجب منك أيها المسكين المشغول بجاهك الخطير المُنَغَّص ومالك اليسير المشوش قانعاً به عن النظر إلى جمال

حضرة الربوبية وجلالها مع اشراقه وظهوره فانه أظهر من أن يطلب، وأوضح من أن يعقل، ولم يمنع القلوب من الاشتغال بذلك الجمال بعد تزكيتها عن شهوات الدنيا إلا شدة الاشراق مع ضعف الأحداق. فسبحان من اختفى عن بصائر الخلق بنوره، واحتجب عنهم لشدة ظهوره[1].

وهكذا ينتهي الغزالي إلى ما بدأ منه، ولا يحقق في نظامه الفكري العدالة المفتقدة في الواقع الذي أدانه وهرب منه. إن كل الثنائيات التي بدأ منها الغزالي بدءاً من ثنائية الدنيا والآخرة إلى ثنائية الظاهر والباطن والرمز والمرموز اليه والمجاز والحقيقة ـ تنتهي إلى ثنائية أخرى حادة بين البُله ـ أهل الجنة المادية ـ وذوي الألباب الذين يتنعمون في جنان المعارف ويحظون بأرقى درجات الخلاص. وإذا كان مفهوم «ذوي الألباب» لا ينطبق إلا على المتصوفة الواصلين العارفين أمكننا القول إن الغزالي انتهى إلى تقسيم طبقي للخلق في الآخرة ـ بل للمسلمين ان شئنا الدقة ـ يقع في أسفله العامة ويقف على قمته أهل العرفان. وفي هذا التقسيم الحاد يقع الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة بين هذين الطرفين. وإذا كان أدنى درجات الخلاص مضموناً للعامة المتمسكين بعقائد الأشعرية كما شرحها الغزالي فان الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة يتباعدون عن الخلاص بقدر تباعدهم عن هذه العقيدة. وإذا كانت علوم العرفان وحقائق الأشياء ليس مسموحاً بكشفها للعامة الذين تكلّ أفهامهم عن دركها «فيصير ذلك فتنة عليهم»[2] فمعنى ذلك أن هذا الفاصل الحاد بين العامة والخاصة فاصل لا يمكن تجاوزه أو اقتحامه. فإذا أضفنا إلى ذلك أن الهداية ـ من منظور الغزالي الأشعري ـ أمر سابق في العلم الالهي ومرهون بالارادة الالهية لا بالجهد الانساني للفهم واكتساب الوعي، أدركنا أن الذي أراد للناس في الدنيا هذا التفاوت في الرزق والمكانة هو الذي أراد لهم تفاوت منازلهم في الحياة الآخرة. إن الذي يحقق العدل في منظور الغزالي أن الذين أراد لهم الله نعيم الدنيا وزخرفها ومتّعهم بها هم بالضرورة المحرومون من لذائذ الآخرة. ولو أدرك الغزالي أن «الفقر» و«الكفر» غالباً ما يلزم ثانيهما الأول، ولو أدرك أن «أهل الدين» في حاجة إلى الحد الأدنى من مطالب الحياة لأدرك أن العيب الأساسي كامن في ثنائيته، أو في ثنائياته، وفي تحويله لوظيفة الدين وغاية الوحي.

وطريق الدين. . لا يقدر على سلوكه إلا الآحاد. ولو اشتغل الخلق كلهم به لبطل النظام وخرب العالم فان ذلك طلب ملك كبير في الآخرة. ولو اشتغل كل الخلق بطلب ملك

---

(١) جواهر القرآن: ص ٥٠ ـ ٥١.

(٢) احياء علوم الدين: الجزء الأول: ص ١٠٠.

الدنيا وتركوا الحرف الدنيئة والصناعات الخسيسات لبطل النظام، ثم يبطل ببطلانه الملك أيضاً. فالمحترفون انما سُخِّروا لينتظم المُلك للملوك وكذلك المقبلون على الدنيا سُخِّروا ليسلم طريق الدين لذوي الدين وهو ملك الآخرة. ولولاه لما سَلِم لذوي الدين أيضاً دينهم فشرط سلامة الدين لهم أن يُعْرِض الأكثرون عن طريقهم ويشتغلوا بأمور الدنيا. وتلك قسمة سبقت بها المشيئة الأزلية وإليه الاشارة بقوله تعالى: نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً.[1]

إن المفهوم «الطبقي» واضح هنا في استخدام لفظ «التسخير» فالعمال مسخرون في خدمة الملوك لاقامة ملك الدنيا، و«أهل الدنيا» مسخرون لخدمة «أهل الآخرة» لكي يستقيم لهم سلوك الطريق. وفي هذا المفهوم يبدو حرص الغزالي على المحافظة على النسق الاجتماعي القائم ما دام هو النسق الوحيد القادر على ضمان الخلاص لأهل الآخرة. ولذلك أيضاً نفهم حرصه على الجمع بين نظامين من العقائد وبين طريقين للتأويل.

٨ ـ تفاوت مستويات النص

كان من الطبيعي بعد ذلك كله أن ينعكس مفهوم الغزالي للنص، ذلك المفهوم النابع من تصوراته المتناقضة، على فهمه لمستويات النص. وقد سبقت لنا الاشارة إلى تقسيمه لآيات القرآن تبعاً لتقسيمه للعلوم التي يمكن استنباطها منها، ورأينا كيف أن هذا التقسيم في حقيقته يقوم على ترتيب هيراركي تكون فيه الآيات الأعلى قيمة هي الآيات الدالة على معرفة الله، الآيات الجواهر، ثم يليها في القيمة الآيات الدالة على الصراط المستقيم وهي الآيات الدرر. ويحرص الغزالي على أن ينص لنا على الآيات الجواهر وعلى الآيات الدرر دون سواها من آيات القرآن وذلك نظراً لقيمتها النابعة من أهميتها بحكم دلالتها على «الأصول» الهامة في نسق الغزالي المعرفي[2].

وإذا كان تفضيل بعض أجزاء النص على بعض أمراً مرفوضاً في اطار الثقافة الاسلامية بشكل عام تتفق عليه كل الفرق والاتجاهات، فان للغزالي منظوراً آخر يختلف عن هذا الاجماع. يرى الغزالي أن آيات القرآن وسوره تتفاضل من حيث يتفاوت مضمونها. وإذا كان علماء الاسلام على تباين اتجاهاتهم لم يستطيعوا أن يزجُّوا بثنائية اللفظ والمعنى في مناقشتهم لاعجاز القرآن، رغم انطلاقهم من هذه الثنائية في مناقشاتهم النقدية كافة وفي

---

(١) احياء علوم الدين: الجزء الثاني: ص ١٠٩ ـ والتشابه واضح بين مفاهيم الغزالي ومفاهيم الخطاب الديني الرسمي المعاصر.

(٢) انظر الجدول الملحق الخاص بهذا التقسيم.

تصوراتهم النظرية أيضاً، فان ثنائية القشر واللب في تصور الغـزالي ـ وهي عبارة أخـرى عن ثنائية اللفظ والمعنى ـ لا تكف عن ممارسة فعاليتها.

لعلك تقول قد توجه قصـدك في هذه التنبيهـات إلى تفضيل بعض القـرآن على بعض والكل قول الله تعـالى فكيف يفارق بعضهـا بعضاً؟ وكيف يكـون بعضها أشرف من بعض؟ فاعلم أن نور البصيرة ان كان لا يـرشدك إلى الفـرق بين آيـة الكرسي وآيـة المداينـات وبين سورة الاخلاص وسورة تبّت، وترتاع من اعتقاد الفرق نفسك الجـوَّارة المستغرقـة بالتقليـد، فقلِّد صاحب الرسـالة صلوات الله وسـلامه عليـه فهو الـذي أُنْزِل عليـه القرآن. وقـد دلت الأخبار على شرف بعض الآيات وعلى تضعيف الأجر في تلاوة بعض السور المنزلة، فقد قال ﷺ: (فاتحة الكتاب أفضل القرآن) وقال ﷺ: (آيـة الكرسي سيـدة القرآن) وقـال ﷺ: (يٓس قلب القرآن. وقل هو الله أحد تعـدل ثلث القرآن) والأخبـار الواردة في فضـائل قـوارع القرآن بتخصيص بعض الآيـات والسور بـالفضل ـ وكـثُرت الثواب في تـلاوتها ـ لا تحصى فـاطلبه من كتب الحديث ان أردته[1].

وإذا قلنا للغزالي ان هذه الأخبار حتى مع افتراض صحتهـا من حيث السند وسـلامتها من حيث المتن ـ وهو أمر مشكـوك فيه ـ لا يـراد من ألفاظهـا ـ أفضل وسيـدة وقلب وثلث ـ معناها الحرفي الذي يتبادر إلى الذهن، بل هي ألفاظ استخدمت استخدامـاً مجازيـاً للترغيب في التلاوة ومداومة القراءة، فإن مفهومه للحقيقة والمجاز القائم على العكس والقلب كما سبق أن أشرنـا كفيل بـأن يجعله يسحب الأرض من تحت أقدامنـا. ويساعـده على ذلـك ويعضـد موقفه أن القائل هو الرسـول الذي يستخـدم الألفاظ استخـداماً دقيقـاً، ومن ثم لا يمكن أن تكون هذه الألفاظ قد وردت على لسانه بحكم الاتفاق.

هيهات فان ذلك يليق بي وبك وبمن ينـطق عن الهوى لا بمن ينطق عن وحي يوحى. فلا تظنّن أن كلمة واحدة تصدر عنه ﷺ في أحـواله المختلفـة من الغضب والرضـا إلا بـالحق والصدق[2].

إن الغـزالي يفهم ألفـاظ هــذه الأخبـار فهـماً حـرفيـاً، فليس الثلث في تقييم سـورة

---

(١) جواهر القرآن: ص: ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) جواهر القرآن: ص ٤٩. . والحقيقة أن الغزالي يكاد في تعامله مع شخصية الرسول أن ينفي عنه صفـة الانسانية فيجعل من كل ألفاظه وأفعاله وحركاته وتصرفاته وحياً ويطلب من المؤمن العادي تقليده في كل شيء حتى ليحس قارىء الغزالي أحياناً أن طريق خلاص عوام المؤمنين لا يكـون بفهم القرآن بـل بتقليد الرسول. وهـذه مقاربـة خطرة لمفهـوم الخلاص في المسيحيـة كما سبق أن ألمحنـا في دراسة أخـرى، انظر دراستنا AL-Ghazali's Theory of Interpretation.

الاخلاص إلا تقديراً لقيمتها الحقيقية بالنسبة لآيات القرآن التي تزيد على الستمائة آية، وذلك رغم أن آيات السورة أربع آيات فقط. وإذا كان التقدير قائماً على أساس القيمة والكيف فان الاعتماد على المعيار الكمي ـ في نظر الغزالي ـ دليل على الغفلة وقلة المعرفة. ان المعيار الكمي هو نهج أهل الدنيا وأهل الظاهر، والمعيار الكيفي القيمي هو المعيار الضروري لقياس مستويات النص وادراك تفاوتها. ويخاطب الغزالي من يحتكم إلى الكم قائلاً:

فما أراك أن تفهم وجه ذلك، فتارة تقول هذا ذكره للترغيب في التلاوة وليس المعني به التقدير، وحاشا منصب النبوة عن ذلك. وتارة تقول هذا بعيد عن الفهم والتأويل وأن آيات القرآن تزيد على ستة آلاف آية، فهذا القدر كيف يكون ثلثها؟ وهذا لقلة معرفتك بحقائق القرآن ونظرك إلى ظاهر ألفاظه، فتظن أنها تكثر وتعظم بطول الألفاظ وتقصر بقصرها، وذلك كظنٍّ من يؤثر الدراهم الكثيرة على الجوهر الواحد نظراً إلى كثرتها(١).

وواضح في هذا النص أن ثنائية القشر واللب لا تنطبق على البناء الكلي للنص فقط من حيث تقسيمه إلى لفظ ومعنى، بل يمكن أن تنطبق أيضاً على التقسيم الداخلي للنص، فليست العبرة بطول الآية أو قصرها، وليست العبرة بعدد الآيات كثرة وقلة، بل العبرة بالمحتوى الذي تعبر عنه الآيات، فكثير من الآيات تطول، وكثير من السور تكثر آياتها، لكن ما هو أقل في عدد الآيات، وما هو أقصر من حيث الطول قد يكون أكثر قيمة من حيث المحتوى. وليس المحتوى الذي تقاس على أساسه قيمة الآيات والسور إلا العلوم التي سبق أن أسهبنا في شرح ترتيبها عند الغزالي. بناء على ذلك التقسيم والترتيب تعدل سورة الاخلاص «ثلث» القرآن حقاً وفعلاً لا مجازاً وتصويراً.

وارجع إلى الأقسام الثلاثة التي ذكرناها في مُهِمَّات القرآن إذ هي معرفة الله تعالى ومعرفة الآخرة ومعرفة الصراط المستقيم فهذه المعارف الثلاثة هي المهمة والباقي توابع، وسورة الاخلاص تشمل على واحد من الثلاث وهو معرفة الله وتوحيده وتقديسه عن مشارك في الجنس والنوع وهو المراد بنفي الأصل والفرع والكفؤ، ووصفه بالصمد يشعر بأنه الصمد الذي لا مقصد في الوجود للحوائج سواه، نعم ليس فيها حديث الآخرة والصراط المستقيم، وقد ذكرنا أن أصول مهمات القرآن معرفة الله ومعرفة الصراط المستقيم. فلذلك تعدل ثلث الأصول من القرآن كما قال عليه السلام(٢).

لقد كان من الضروري للغزالي لكي يجعل من كلمة «ثلث» حقيقة قطعية أن يقوم

---

(١) جواهر القرآن: ص ٤٧.

(٢) جواهر القرآن: ص ٤٧ ـ ٤٨.

بالاستناد إلى تقسيم لآيات القرآن إلى ستة أنواع يختص كل نوع منها بعلم خاص. ولم ينتبه إلى أنه في هذا الاستناد يستند إلى تصور «تأويلي» سبق له صياغته، فهو لا يستند إلى حقائق فعلية متفق عليها، حقائق يمكن أن تكون قابلة للاستيعاب والادراك من كل البشر بحيث يمكن لنا أن نتفق معه على فهمه«الحقيقي» لكلمة «الثلث».

وعلى ذلك لم يلتفت الغزالي إلى تأويله «المجازي» للفظ «الثلث» - ولو تنبه اليه لأنكره ربما - وهو يقول ان سورة الاخلاص «تعدل ثلث الأصول من القرآن كما قال عليه السلام» والرسول لم يقل انها تعدل «ثلث الأصول من القرآن» بل قال - فيما يروي الغزالي - «ثلث القرآن»، وفارق كبير بين ان تعدل السورة «ثلث القرآن» وبين أن تعدل «ثلث الأصول من القرآن». لم ينتبه الغزالي إلى أنه باضافة كلمة «أصول» إلى المفهوم من الحديث قام بعملية تأويل «مجازية» تتعارض مع ما سبق أن زعمه لنا من أن هذه الالفاظ يراد معناها الحرفي الحقيقي.

ويمضي الغزالي في شرح الألفاظ الأخرى. وإذا كانت سورة الفاتحة قد وصفت بأنها «أفضل القرآن» فما ذلك إلا لأنها تتضمن ثمانية مناهج - أو علوم - رغم ايجازها وقصر آياتها. وعلينا أن نلاحظ أن تقسيم الغزالي لآيات القرآن وللعلوم التي تستنبط منها إلى ستة يتحتم أن يتسع هنا - بالتفريع والاشتقاق - إلى عشرة أقسام، وذلك حتى يمكن استيعاب «الثمانية» التي تتضمنها سورة الفاتحة.

وان جمعت الأقسام مع شعبها المقصودة في سلك واحد أَلِفْتَها عشرة أنواع: ذكر الذات، وذكر الصفات، وذكر الأفعال (وهي تعريفات القسم الأول الخاص بمعرفة الله).

وذكر المعاد (وهو القسم الثاني) وذكر الصراط المستقيم، أعني جانبي التزكية والتخلية (وهما جانبا الصراط المستقيم وهو القسم الثالث) وذكر أحوال الأولياء وذكر أحوال الأعداء (وهما الثواب والعقاب وهو القسم الرابع) وذكر محاجة الكفار، وذكر حدود الأحكام (وهما القسمان الخامس والسادس).[1]

وهكذا يجعل الغزالي البسملة دالة على الذات الالهية وعلى الصفات معاً وذلك بعد أن يجعلها جزءاً من السورة. ويجعل «رب العالمين» دالة على الأفعال، بينما يجعل الجزء الأول من الآية «الحمدلله» دالاً على أول «الصراط المستقيم». أما تفريعات الصراط المستقيم وهما التزكية والتحلية فتدل عليهما الآية «اياك نعبد واياك نستعين». ويرتبط أيضاً بالصراط

---

(١) جواهر القرآن: ص ١٧.

المستقيم قوله تعالى: (اهدنا الصراط المستقيم)، أما قوله تعالى: (صراط الذين أنعمت عليهم) فهو داخل في القصص (بالاشارة) ويدل على أحوال الأولياء السالكين، في حين يدل في الآية (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) على أحوال الأعداء الناكثين. ويبقى من صلب السورة قوله تعالى: (الرحمن الرحيم)، وهي قد تبدو تكراراً للصفات الواردة في البسملة، وليس كذلك فصفتا الرحمن والرحيم تربطان بين المجالين: السابق - رب العالمين - وهو مجال الأفعال وبين المجال اللاحق - مالك يوم الدين - وهو مجال المعاد. ان ما عبر عنه القدماء السابقون للغزالي، بالقول إن الرحمن صيغة مبالغة من الرحمة فهي صفة أشمل من «الرحيم» وبالتالي فالرحمن هو رحمن الدنيا والآخرة والرحيم هو رحيم الآخرة فقط، يعبر الغزالي عن مثله بطريقة أخرى، فيرى أن صفات الرحمة تلحق العالَمين: عالم الأفعال في الحياة الدنيا وعالم المعاد في الحياة الأخرى. أما مظاهر الرحمة في هذه الحياة الدنيا

فانه خلق كل واحد منهم على أكمل أنواعه وأفضلها وآتاه ما يحتاج اليه. . . . . فأما تعلقة بقوله: (مالك يوم الدين) فيشير إلى الرحمة في المعاد يوم الجزاء عند الانعام بالملك المؤبد. . . وشرح ذلك يطول. والمقصود أنه لا مكرر في القرآن فان رأيت شيئاً مكرراً من حيث الظاهر، فانظر في سوابقه ولواحقه لينكشف لك مزيد الفائدة في اعادته.[1]

ويشرح الغزالي آيات السورة على الوجه التالي (انظر الرسم البياني):

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

نبأ عن الذات. وقوله (الرحمن الرحيم) نبأ عن صفة من صفات خاصة، وخاصيتها أنها تستدعي سائر الصفات من العلم والقدرة وغيرهما، ثم تتعلق بالخلق وهم المرحومون تعلقاً يؤنسهم به ويشوّقهم اليه ويرغبهم في طاعته لا كوصف الغضب لو ذكره بدلاً من الرحمن فان ذلك يحزن ويخوف ويقبض القلب ولا يشرحه.

وقوله: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾

يشتمل على شيئين: أحدهما أصل الحمد وهو الشكر وذلك أول الصراط المستقيم وكأنه شطره فان الايمان العملي نصفان: نصف صبر، ونصف شكر. . . . .

وقوله تعالى: ﴿رب العالمين﴾

اشارة إلى الأفعال كلها واضافتها اليه وأوجزُ لفظٍ وأتمّه احاطة بأصناف الأفعال لفظ

---

(١) جواهر القرآن: ص ٣٩ - ٤٢.

رب العالمين. وأفضلُ نسبةٍ للفعل اليه نسبةُ الربوبية فان ذلك أتم وأكمل في التعظيم من قولك أعلى العالمين وخالق العالمين.

وقوله ثانياً: ﴿الرحمن الرحيم﴾

اشارة إلى الصفة مرة أخرى، ولا تظن أنه مكرر فلا تكرر في القرآن إذ حد المكرر ما لا ينطوي على مزيد فائدة»[1].

فأما قوله: ﴿مالك يوم الدين﴾

فاشارة إلى الآخرة في المعاد، وهو أحد الأقسام من الأصول مع الاشارة إلى معنى الملك وذلك من صفات الجلال.

وقوله: ﴿إياك نعبد﴾

يشتمل على ركنين عظيمين، أحدهما: العبادة مع الاخلاص بالاضافة اليه خاصة وذلك هو روح الصراط المستقيم.. والثاني: اعتقاد أنه لا يستحق العبادة سواه وهو لباب عقيدة التوحيد، وذلك بالتبري من الحول والقوة ومعرفة أن الله منفرد بالأفعال كلها وأن العبد لا يستقل بنفسه دون معونته فقوله ﴿اياك نعبد﴾ اشارة إلى تحلية النفس بالعبادة والاخلاص.

وقوله: ﴿واياك نستعين﴾

اشارة إلى تزكيتها عن الشرك والالتفات إلى الحول والقوة. وقد ذكرنا أن مدار سلوك الصراط المستقيم على قمسين: أحدهما: التزكية بنفي ما لا ينبغي، والثانية: التحلية بتحصيل ما ينبغي، وقد اشتمل عليهما كلمتان من جملة الفاتحة.

وقوله: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾

سؤال ودعاء وهو مخ العبادة، ... وهو تنبيه على حاجة الانسان إلى التضرع والابتهال إلى الله تعالى وهو روح العبودية، وتنبيه على أن أهم حاجاته الهداية إلى الصراط المستقيم إذ به السلوك إلى الله تعالى كما سبق ذكره.

وأما قوله: ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾

إلى آخر السورة هو تذكير لنعمته على أوليائه ونقمته وغضبه على أعدائه لتستثير الرغبة والرهبة من صميم الفؤاد، وقد ذكرنا أن ذكر قصص الأنبياء والأعداء قسمان من أقسام القرآن

---

(١) جواهر القرآن: ص ٣٨ ـ ٣٩.

عـظيمان. وقـد اشتملت الفاتحة من الأقسام العشرة على ثمانيـة أقسام: الـذات والصفات، والأفعال، وذكر المعاد، والصراط المستقيم بجميع طرفيه أعني التزكيـة والتحلية، وذكـر نعمة الأوليـاء، وغضب الأعداء. ولم يخرج منه إلا قسـمان محاجـة الكفار وأحكـام الفقهاء، وهمـا الفنـان اللذان يتشعب منهما علم الكـلام وعلم الفقه، وبهـذا يتبـين أنهما واقعـان في الصنف الأخير من مراتب علوم الدين، وانما قدمهما حب المال والجاه فقط(١).

وهكذا نرى أن الغـزالي كان عليـه في سبيل تحقيق المعنى الحـرفي لكون سـورة الفاتحة أفضل القرآن ألا يكتفي بتـوسيع الأقسـام الستة للقـرآن بحيث تصبح عشرة فقط، بـل كان عليـه أيضاً أن يقـوم بتأويـل دلالات الآيات بحيث تتسـع كل منهـا للاشـارة إلى أحـد هـذه الأنواع العشرة. ومن اللافت للانتباه أن يجعل الغزالي «الحمد» أصل الصراط المستقيم وذلك بناء على تصوره الصوفي للايمان العملي بأنه يقوم على ساقين: أحدهما الصبر والثـاني الشكر. وكذلك من اللافت أن يتحول الدعاء ﴿**إيـاك نعبد وإيـاك نستعين**﴾ إلى التعبـير عن الصراط المستقيم أيضا بجانبيه من التزكية والتحلية، ثم يجعل ﴿**اهدنـا الصراط المستقيم**﴾ دعاء هـو مـخ العبادة، وكـان الأقرب إلى السيـاق أن تعبر ﴿**إيـاك نعبد وإيـاك نستعين**﴾ عن العبـادة بالمعنى الشامل وأن يكون ﴿**اهدنا الصراط المستقيم**﴾ دالة على ما تنص عليه لفظاً. ثم يكون تأويله للآية الأخيرة من السورة مفاجئـاً حيث يجعلها دالـة على القصص القـرآني لمجرد ذكـر ﴿**الـذين أنعمت عليهم**﴾ وذكر ﴿**المغضـوب عليهم**﴾ و﴿**الضـالـين**﴾. ولا شـك أن ادخـال البسملة في مجـال السورة هـو الذي جعـل الغزالي يتـوقف عنـد﴿**الـرحمن الرحيـم**﴾في صلب السورة محاولاً ربطها بالآية السابقة والآية اللاحقة، ولو فصل الغزالي «البسملة» لكانت الآية في صلب السورة دالة على الصفات.

إن غـاية الغـزالي من كل هـذه العمليات التـأويلية جـذب السورة وتـوسيـع دلالاتهـا واشاراتها لكي تكون «أفضل القرآن» بالمعنى الحرفي للأفضليـة وهو الجمـع لفنون كثـيرة من أنواع العلوم التي يمكن أن تستنبط من القرآن.

والسر في هذا التخصيص أن الجامع بين فنون الفضل وأنواعها الكثيرة يسمى فاضلاً، فالذي يجمع أنواعاً أكثر يسمى أفضل فان الفضل هو الزيادة، فالأفضل هـو الأزيد... وإذا رجعت إلى المعاني التي ذكرناها... علمت أن الفاتحة تتضمن التنبيه على معـان كثيرة ومعـان مختلفة فكانت أفضل(٢).

---

(١) جواهر القرآن: ص ٤٢ ـ ٤٣.
(٢) جواهر القرآن: ص ٤٩.

ونفس المسلك يطبقه الغزالي على آية الكرسي ليثبت أنها «سيدة القرآن» بالمعنى الحرفي للسيادة. يقول

وأما السؤدد فهو عبارة عن رسوخ معنى الشرف الذي يقتضي الاستتباع ويأبى التبعية... وآية الكرسي تشتمل على المعرفة العظمى التي هي المتبوعة والمقصودة التي يتبعها سائر المعارف فكان اسم السيدة بها أليق. فتنبه لهذا النمط من التصرف من قوارع القرآن وما يتلوه عليك ليغزر علمك وينفتح فكرك فترى العجائب والآيات وتتشرح في جنة المعارف وهي الجنة التي لا نهاية لأطرافها إذ معرفة جلال الله وأفعاله لا نهاية لها. (1)

إن السيادة هنا تعني أن مضمون آية الكرسي يتركز على علم العلوم، أرقى العلوم من حيث القيمة، وهو العلم الأول في تصنيف الغزالي، وهو علم معرفة الله. وإذا كان العلم ينقسم إلى ثلاثة فروع هي علم الذات وعلم الصفات وعلم الأفعال فان آية الكرسي تضم هذه الفروع الثلاثة. وإذا كانت سورة «الاخلاص» قدعدلت «ثلث» القرآن مع أن مضمونها قد اختص بعلم «الذات» فقط، فما أحرى آية الكرسي التي اتسع مضمونها للذات والصفات والأفعال أن تكون «سيدة القرآن».

وقد ذكرنا لك أن معرفة الله تعالى ومعرفة ذاته وصفاته هي المقصد الأقصى من علوم القرآن وأن سائر الأقسام مرادة له، وهو مراد لنفسه لا لغيره فهو المتبوع وما عداه التابع. وهي سيدة الاسم المقدم الذي يتوجه اليه وجوه الأتباع وقلوبهم فيحذون حذوه وينحون نحوه ومقصده، وآية الكرسي تشمل على ذكر الذات والصفات والأفعال ليس فيها غيرها:

قوله ﴿الله﴾ اشارة إلى الذات.

وقوله ﴿لا إله إلاّ هو﴾ اشارة إلى توحيد الذات.

وقوله ﴿الحي القيوم﴾ اشارة إلى صفة الذات وجلاله.

فان معنى القيوم هو الذي يقوم بنفسه ويقوم به غيره فلا يتعلق قوامه بشيء، ويتعلق به قوام كل شيء، وذلك غاية الجلال والعظمة.

قوله ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ تنزيه وتقديس له عما يستحيل عليه من أوصاف الحوادث، والتقديس عما يستحيل أحد أقسام المعرفة، بل هو أوضح أقسامها.

وقوله: ﴿له ما في السموات وما في الأرض﴾ اشارة إلى الأفعال كلها وأن جميعها منه مصدره واليه مرجعه.

---

(1) جواهر القرآن: ص ٤٩.

وقوله: ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ اشارة إلى انفراده بالملك والحكم والأمر وأن من يملك الشفاعة فانما يملك بتشريفه اياه والاذن فيه، وهذا نفي للشركة عنه في الملك والأمر.

وقوله: ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ اشارة إلى صفة العلم وتفصيل بعض المعلومات والانفراد بالعلم حتى لا علم لغيره من ذاته. وان كان لغيره علم فهو من عطائه وهبته على قدر ارادته ومشيئته.

وقوله: ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾ اشارة إلى عظمة ملكه وكمال قدرته، وفيه سر لا يحتمل الحال كشفه، فان معرفة الكرسي ومعرفة صفاته واتساع السموات والأرض معرفة شريفة غامضة، ويرتبط بها علوم كثيرة.

وقوله: ﴿ولا يؤده حفظهما﴾ اشارة إلى صفات القدرة وكمالها وتنزيهها عن الضعف والنقصان.

وقوله: ﴿وهو العلي العظيم﴾ اشارة إلى أصلين عظيمين في الصفات، وشرح هذين الوصفين يطول:

والآن إذا تأملت جملة هذه المعاني ثم تلوت جميع آيات القرآن لم تجد جملة هذه المعاني من التوحيد والتقديس وشرح الصفات العلى مجموعة في آية واحدة منها. فلذلك قال النبي ﷺ (سيدة آي القرآن) فان (شهد الله) ليس فيه إلا التوحيد. و﴿قل هو الله أحد﴾ ليس فيه إلا التوحيد والتقديس، و﴿قل اللهم مالك الملك﴾ ليس فيه إلا الأفعال وكمال القدرة. و(الفاتحة) فيها رموز إلى هذه الصفات من غير شرح، وهي مشروحة في آية الكرسي، والذي يقرب منها في جميع المعاني آخر الحشر وأول الحديد إذا اشتملا على أسماء وصفات كثيرة. ولكنها آيات لا آية واحدة إذا قابلتها باحدى تلك الآيات وجدتها أجمع المقاصد، فلذلك تستحق السيادة على الآي. وقال ﷺ (هي سيدة الآيات) كيف لا وفيها الحي القيوم وهو الاسم الأعظم، وتحته سر ويشهد له ورود الخبر بأن الاسم الأعظم في آية الكرسي وأول آل عمران،وقوله: ﴿وعنت الوجوه للحي القيوم﴾[1].

في هذه المقارنات التي يعقدها الغزالي بين آية الكرسي وبين بعض الآيات والسور نجده يُلِحُّ دائماً على قيمة المضمون الذي تدل عليه الآية، أو تشير اليه بالتأويل الصوفي. وإذا كانت آية الكرسي قد جمعت بين الاشارة إلى الذات والصفات والأفعال وبين التوحيد

---

(١) جواهر القرآن: ص ٤٥ ـ ٤٧.

والتقديس، كما أنها تضمنت الاسم الأعظم فلا شك أنها تستحق أن تتبوأ مكان السيادة على آيات القرآن. ويبقى بعد ذلك سؤال ملح: لماذا هذا الاصرار على أن لبعض السور والآيات مكانة خاصة تتفوق بها على ما سواها من السور والآيات؟

وللاجابة على هذا السؤال لا بد أن نستحضر كل تصورات الغزالي للوجود والحياة ولغاية الدين وللنص ولوظيفته. وقد سبقت لنا الاشارة إلى أن مفهوم الغزالي للنص قد حوله إلى شفرة خاصة لا يستطيع مقاربة فك رموزها إلا الصوفي العارف المتحقق. ونتيجة لذلك لم يبق للانسان العادي ـ المسلم العامي ـ إلا أن يقنع بالتلاوة وفهم المستوى الظاهر من دلالة النص، وهو المستوى النقلي أو ما عرف بالتفسير بالمأثور. وأصبح على الصوفي العارف أن يزوِّد هذا الانسان العادي ببعض جواهر النص القليلة لعله بالنظر اليها ـ دون امتلاكها بالوعي والفهم والتأويل ـ يلمح بعض بريقها، ولعل هذا البريق الخاطف يجذبه إلى سلوك الطريق الصوفي، طريق الخلاص والنجاة والفوز الحقيقيين. لذلك يحرص الغزالي بعد هذا البيان لبعض الآيات والسور ذات المكانة الخاصة في النص أن يسرد الآيات الجواهر الدالة على معرفة الله في سلك واحد، ثم يضم في سلك آخر الآياتِ الدُّرر الدالة على الطريق المستقيم. ويشرح لنا اقتصاره على هذين النمطين بقوله.

اعلم أنا اقتصرنا من ذكر الآيات على نمط الجواهر والدرر لمعنيين: أحدهما أن الأصناف الباقية أكثر من أن تحصى، والثاني أن هذا هو المهم الذي لا مندوحة عنه أصلاً، فان الأصل هو معرفة الله تعالى ثم سلوك الطريق اليه. فأما أمر الآخرة فيكفي فيه الايمان المطلق. فانه للعارف المطيع معاداً مُسْعِداً، وللجاحد العاصي معاداً مُشْقِياً. فأما معرفة تفصيل ذلك فليس بشرط في السلوك، لكنه زيادة تكميل للتشويق والتحذير[1].

وهكذا يفتت النص إلى مهم وإلى أقل أهمية، إلى أصول وزيادات وتكميلات. ويكفي أن حصر الغزالي للجواهر والدرر من آي القرآن قد أدى إلى استبعاد ست عشرة سورة كاملة، تعد ـ في ظل هذا التصور ـ من الزيادات التي لا تحتوي على الأصول ولو بالاشارة. ومن جهة أخرى لا تصل نسبة الآيات الدالة على الأصول المهمة في القرآن إلى ربع مجموع آيات القرآن.

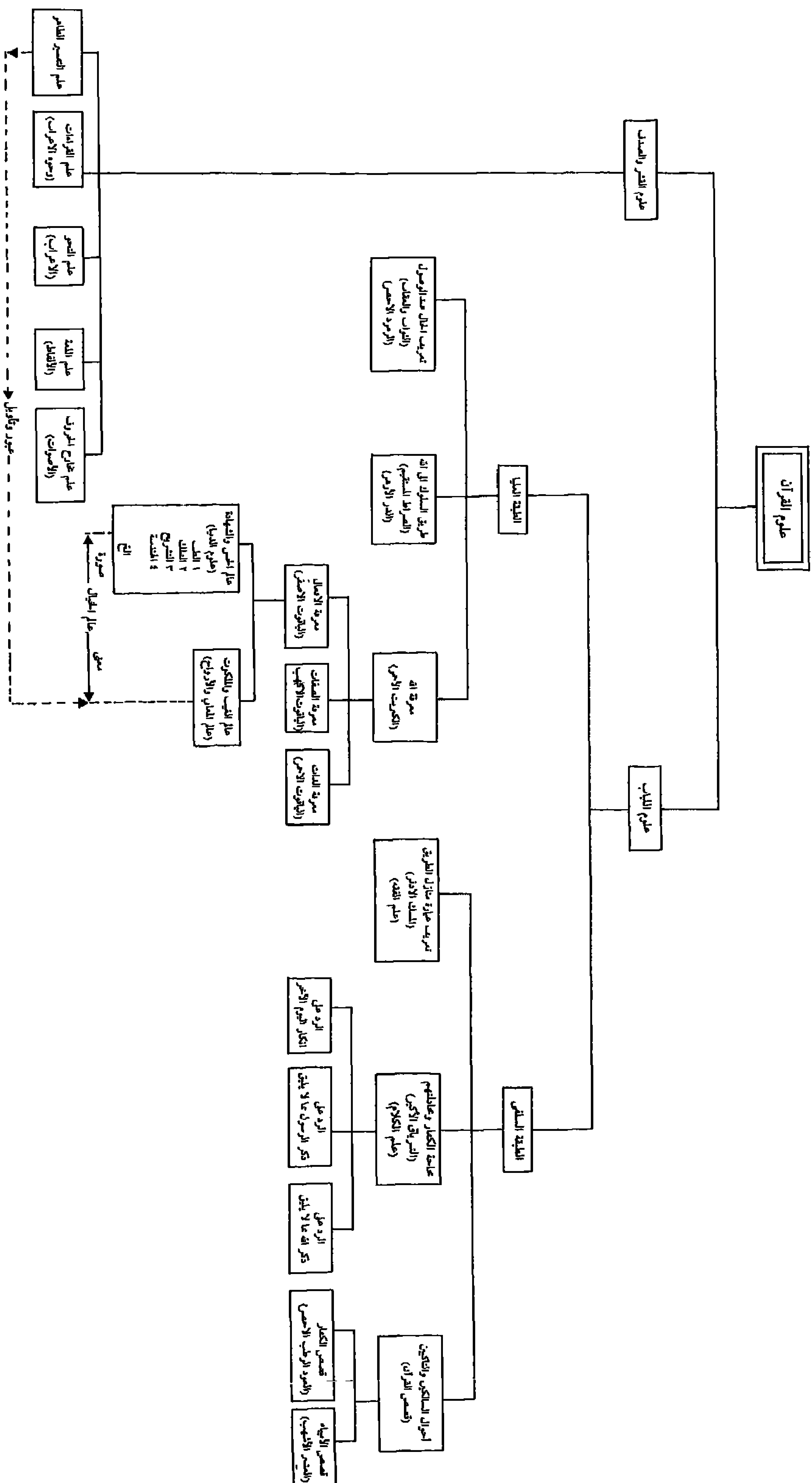
ولا شك أن مكمن الخلل في هذا التصور راجع إلى مشروع الغزالي كله، وهو مشروعُ قَلْبَ ـ كما سلفت الاشارة ـ كل شيء بدءاً من الوجود وانتهاء إلى النص. ويكفي أنه مشروع حوَّل النص إلى مجموعة من الأسرار الغامضة تتفاوت في أهميتها وفي قيمتها. ويكفي أن

---

(١) جواهر القرآن: ص ١٦٧.

تصورات الغزالي كلها ـ رغم ما لقيته بعد ذلك من شيوع وانتشار ـ تعارض المقاصد الأولية للوحي وللشريعة معا. ان ما لقيه فكر الغزالي من ذيوع وقابلية في الأجيال التالية له حتى صار نسقه الفكري مهيمناً على الخطاب الديني المسيطر هيمنة شبه تامة، أمر يحتاج إلى التحليل والتفسير. ويكفينا هنا أن نقول إن جانباً من هذا الذيوع يمكن تفسيره بثنائية النسق الفكري الذي يطرحه الغزالي حيث قدم للعامة وسيلة للخلاص بسلوك طريق الآخرة، وقدم للطبقات المسيطرة ـ للحكام والسلاطين ـ أيديولوجية النسق الأشعري بكل ما ينتظم في هذا النسق من تبريرية وتلفيقية ليس هنا مجال مناقشتها. لم يكن يمكن للنسق الغزالي أن يهيمن ويسيطر إلا والواقع الاجتماعي السياسي للعالم الاسلامي يعاني التفسخ الداخلي بين طبقات الأمة ـ وهو تفسخ لم يجسمه صراع حقيقي اجتماعي أو فكري، لأن هذا التفسخ قد زامنته سيطرة المستعمر وتحالفه مع قوى الاستغلال الداخلية في الأوطان الاسلامية. في ظل هذه الأزمة المركبة ما زال فكر الغزالي يقدم الغذاء والدواء، بتبرير الواقع وتأجيل الحل والخلاص إلى ما بعد الموت.

ولا شك أن استخدام الغزالي لمفردات الجواهر والدرر واليواقيت للدلالة على أقسام القرآن يمكن أن تعد من منظور هذا التحليل وسائل وأدوات تعويضية لأهل الآخرة من جانب ولعوام المسلمين من جانب آخر. ولا شك أن هذا كان مقدمة للتعامل مع النص المكتوب ـ المصحف ـ بوصفة «شيئاً» ثميناً في ذاته بصرف النظر عن القدرة على قراءته ناهيك عن فهمه. هكذا تحول النص تدريجياً إلى «شيء» ثمين في ذاته، وتم «تشييئه» في الثقافة فصار حلية للنساء ورقية للأطفال وزينة تعلق على الحوائط وتعرض إلى جانب الفضيات والذهبيات.


علوم القرآن
علوم اللباب
علوم القشر والصدف
الطبقة السفلى
الطبقة العليا
أحوال السالكين والناكبين
(قصص القرآن)
محاجة الكفار ومجادلتهم
(الترياق الأكبر)
(علم الكلام)
تعريف عمارة منازل الطريق
(المسك الأذفر)
(علم الفقه)
قصص الأنبياء
(العنبر الأشهب)
قصص الكفار
(العود الرطب الأخضر)
الرد على
ذكر الله عما لا يليق
الرد على
ذكر الرسول عما لا يليق
الرد على
انكار اليوم الآخر
معرفة الله
(الكبريت الأحمر)
طريق السلوك الى الله
(الصراط المستقيم)
(الدر الأزهر)
تعريف الحال عند الوصول
(الثواب والعقاب)
(الزمرد الأخضر)
معرفة الذات
(الياقوت الأحمر)
معرفة الصفات
(الياقوت الأكهب)
معرفة الأفعال
(الياقوت الأصفر)
عالم الغيب والملكوت
(عالم المعاني والأرواح)
عالم الحس والشهادة
(علوم الدنيا)
١ الطب
٢ الفلك
٣ التشريح
٤ الهندسة
الخ
معنى
عالم الخيال
صورة
علم مخارج الحروف
(الأصوات)
علم اللغة
(الألفاظ)
علم النحو
(الأعراب)
علم القراءات
(وجوه الاعراب)
علم التفسير الظاهر
عبور وتأويل

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
١ ـ الفاتحة	١ ـ ٧	٧				
٢ ـ البقرة	٢٢/ ٢٩/ ٣٣ / ١٠٧/ ١١٥ ـ ١١٧/ ١٣٧ ـ ١٣٨/ ١٦٣ ـ ١٦٤/ ١٨٦/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦	١٤		١ ـ ٥/ ٢١/ ٤٠ ـ ٤٥/ ٧٤ ـ ٧٥/ ٨٣/ ١١٢/ ١٥٢ ـ ١٥٧/ ١٦٨ ـ ١٦٩/ ١٧٧/ ١٩٤ ـ ١٩٥/ ٢١٨/ ٢٣٥/ ٢٦١ ـ ٢٦٢/ ٢٧٨ ـ ٢٨١/ ٢٨٤ ـ ٢٨٦	٣٨	ص ١٠٩ عـدد الآيات ٤٦
٣ ـ آل عمران	١ ـ ٦/ ١٨ ـ ١٩/ ٢٦ ـ ٢٧/ ٧٣ ـ ٧٤/ ١٨٩ ـ ١٩٢	١٦	ص ٥٤ عـدد الآيات ١٣	٧ ـ ٩/ ١٤ ـ ١٧/ ٢٨/ ٣١ ـ ٣٢/ ٨٣/ ٩٢/ ١٠٢ ـ ١٠٤/ ١١٣ ـ ١١٧/ ١٣٣ ـ ١٣٦/ ١٢٨ ـ ١٢٩/ ١٤٥/ ١٥٩/ ١٨٠/ ١٨٨/ ٢٠٠	٣١	ص ١١٢ عـدد الآيات ٣٤
٤ ـ النساء	١٧١ ـ ١٧٢	٢		١/ ٢٦ ـ ٢٨/ ٣١ ـ ٣٢/ ٣٦ ـ ٤١/ ٤٨ ـ ٤٩/ ٥٨ ـ ٥٩/ ٦٤ ـ ٦٥/ ٦٩ ـ ٧٠/ ٧٩ ـ ٨٣/ ٨٥ ـ ٨٧/ ٩٤ ـ ٩٦/ ١٠٣ ـ ١٠٧/ ١١٠ ـ ١١٦/ ١٢٥ ـ ١٢٦/ ١٢٩/ ١٤٦ ـ ١٤٩/ ١٦٢/ ١٧٠ ـ ١٧١	٥٣	ص ١١٦ عـدد الآيات ٥٩
٥ ـ المائدة	١٧/ ٤٠/ ٩٧ ـ ٩٩/ ١١٦ ـ ١٢٠	١٠		٢ ـ ٣/ ٨ ـ ٩/ ٣٥/ ٤٩ ـ ٥٠/ ٨٣ ـ ٨٥/ ٩٣/ ١٠٥	١٢	
٦ ـ الأنعام	١ ـ ٣/ ١٣ ـ ١٨/ ٣٨/ ٤٦ ـ ٤٧/ ٥٩ ـ ٦٥/ ٧٣ ـ ٧٩/ ٩٥ ـ ١٠٤/ ١١٥/ ١٣٣/ ١٤١ ـ ١٤٢/ ١٦٢ ـ ١٦٥	٤٤	ص ٥٦ عـدد الآيات ٤٥	٣٢/ ٤٤ ـ ٤٥/ ٥٢ ـ ٥٤/ ٦٨ ـ ٦٩/ ٨٢/ ١٢٠/ ١٢٥ ـ ١٢٧/ ١٥١ ـ ١٥٣/ ١٦٠	١٧	

٧ ـ الأعراف	١٠ ـ ١١/ ٤٣/ ٥٤ ـ ٥٨/ ١٤٣/ ١٨٥	١٠		٣١/٢٩/ ٩٦/ ١٦٥/ ٢٠٣ ـ ٢٠٦	٨	
٨ ـ الأنفال				١ ـ ٤/ ٢٤ ـ ٢٨/ ٥٣	١٠	ص ١٢٦ عـدد الآيات ١١
٩ ـ التوبة	٣١ ـ ٣٣/ ١١٦	٤		١٧/ ٢٣/ ٣٧/ ٧١/ ٩٩/ ١٠٣ ـ ١٠٤/ ١١٠ ـ ١١١/ ١٢١/ ١٢٧ ـ ١٢٨	١٢	
١٠ ـ يونس	٣ ـ ٦/ ٣١ ـ ٣٢/ ٦١/ ٦٧ ـ ٦٨	١٨		٧ ـ ١٠/ ٢٢ ـ ٢٦/ ٥٥ ـ ٥٨/ ٦٢ ـ ٦٥	١٧	ص ١٢٨ عـدد الآيات ١٨
١١ ـ هود	٤ ـ ٦/ ٣٤/ ٥٦ ـ ٥٧/ ١١٨ ـ ١٢٣	١٢	ص ٦٤ عـدد الآيات ١١	١ ـ ٣/ ٩ ـ ١١/ ١٤ ـ ١٦/ ٦١/ ٨٤ ـ ٨٧/ ١١٠ ـ ١١٥	٢٠	
١٢ ـ الرعد	١ ـ ٤/ ٨ ـ ١٠/ ١١ ـ ١٨/ ٣٨ ـ ٤٣	٢١	ص ٦٥ عـدد الآيات ١٩	١٧ ـ ٢٢/ ٢٦ ـ ٢٩	١٠	ص ١٣٢ عدد الآيات ٨
١٣ ـ إبراهيم	١ ـ ٢/ ٣٢ ـ ٣٤/ ٤٨ ـ ٥٢	١٠		٢٤ ـ ٢٧/ ٣٨ ـ ٤١	٨	ص ١٣٣ عدد الآيات ٦
١٤ ـ الحجر	١٩ ـ ٢٧	٩		٨٥ ـ ٨٩/ ٩٧ ـ ٩٩	٨	ص ١٣٣ عدد الآيات ٦
١٥ ـ النحل	١ ـ ٢٣/ ٤٨ ـ ٥٥/ ٦٥ ـ ٧٢/ ٧٧ ـ ٨١/ ٩٣	٤٥	ص ٦٩ عدد الآيات ٤٩	٦١/ ٦٤/ ٨٩ ـ ٩١/ ٩٦ ـ ١٠٠/ ١٢٥ ـ ١٢٨	١٤	
١٦ ـ بني اسرائيل (الإسراء)	١٢ ـ ١٥/ ٤٢ ـ ٤٤/ ٧٠/ ١١١	٩		٢٣ ـ ٣٩/ ٧٨ ـ ٨٥/ ١٠٧ ـ ١١٠	٢٩	

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
١٧ ـ الكهف				٢٨/٣٢ ـ ٤٦/١٠٧ ـ ١١٠	٢٠	ص ١٣٧ عدد الآيات ١٩
١٨ ـ مريم	٩٣ ـ ٩٥	٣		٣٩ ـ ٤٠/٧٦/٩٦ ـ ٩٨/٥٨ ـ ٦٠	٩	
١٩ ـ طه	١ ـ ٨/٤٩ ـ ٥٦/١٠٨ ـ ١١١	٢٠	ص ٧٤ عدد الآيات ٩	١٣ ـ ١٧/٧٢ ـ ٧٥/١٢٤ ـ ١٣٢	١٨	ص ١٣٩ عدد الآيات ١٩
٢٠ ـ الأنبياء	١٦ ـ ٣٥	٢٠	ص ٧٥ عدد الآيات ٢١	١ ـ ٣/١٠٥ ـ ١١٢	١١	ص ١٤١ عدد الآيات ١٠
٢١ ـ الحج	٥ ـ ٧/١٨/٦١ ـ ٦٦/٧٠/٧٣ ـ ٧٦	١٥	ص ٧٦ عدد الآيات ١٦	١١ ـ ١٤/٣٢ ـ ٣٥/ ٣٧ ـ ٣٨/٤١/ ٥٤/٧٧ ـ ٧٨	١٤	ص ١٤١ عدد الآيات ١٥
٢٢ ـ المؤمنون	١٢ ـ ٢٢/٧٨ ـ ٩٢/١١٥ ـ ١١٨	٣٠	ص ٧٨ عدد الآيات ٢٩	١ ـ ١١/٥١ ـ ٦١	٢٢	
٢٣ ـ النور	٣٥ ـ ٣٧/٤١ ـ ٤٥/٦٤	٩		١٩ ـ ٢٢/٣٦ ـ ٤٠/٥١ ـ ٥٢	١١	ص ١٤٤ عدد الآيات ١٢
٢٤ ـ الفرقان	١ ـ ٢/٤٥ ـ ٤٩/٥٣ ـ ٥٤/٥٨ ـ ٦٢	١٤		٦٣ ـ ٧٧	١٥	
٢٥ ـ الشعراء	٢٨ ـ ٣٩	١٢		٢١٣ ـ ٢٢٧	١٥	ص ١٤٦ عدد الآيات ١٤

٢٦ ـ النمل	٢٥ ـ ٢٦/٦٠ ـ ٦٥/٧٣ ـ ٧٥/٧٨ ـ ٧٩	١٣		١ ـ ٦/٨٩ ـ ٩٣	١١	
٢٧ ـ القصص	٦٨ ـ ٧٣/٨٨	٧		٦٠ ـ ٦١/٧٧/٨٣ ـ ٨٤	٥	
٢٨ ـ العنكبوت	١٩ ـ ٢٢/٦٠ ـ ٦٤	٩		٤١ ـ ٤٥/٥٦ ـ ٥٧	٧	
٢٩ ـ الروم	١٧ ـ ٢٧/٤٠/٤٦/٤٨ ـ ٥٠/٥٤	١٧		٣٠ ـ ٣١/٣٦ ـ ٣٨	٥	
٣٠ ـ لقمان	١٠/٢٠/٢٦ ـ ٣١	٨		١٦ ـ ١٩/١٢/٣٣ ـ ٣٤	٧	ص ١٤٩ عدد الآيات ٩
٣١ ـ السجدة	٤ ـ ٩/٢٧	٧		١٥ ـ ١٩	٥	
٣٢ ـ الأحزاب				٢٣ ـ ٢٤/٣٥ ـ ٣٦/٤١ ـ ٤٤/٧٠ ـ ٧٢	١١	ص ١٥٠ عدد الآيات ١٠
٣٣ ـ سبأ	١ ـ ٣/٩/٣٦	٥		٣٧	١	
٣٤ ـ فاطر	١ ـ ٣/٩ ـ ١٣/٢٧ ـ ٢٨/٤١/٤٤ ـ ٤٥	١٣		٥ ـ ٦/١٥ ـ ١٨/٢٩ ـ ٣٠	٨	ص ١٥١ عدد الآيات ٧
٣٥ ـ يس	٣٣ ـ ٤٤/٧١ ـ ٨٣	٢٥				
٣٦ ـ الصافات	١ ـ ١١/١٨٠ ـ ١٨٢	١٤		٩٩ ـ ١٠٦		

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
٣٧ ـ صٓ	٦٥ ـ ٦٨	٤		٢٦ ـ ٢٩/٨٦ ـ ٨٨	٧	ص ١٥٢ عدد الآيات ٦
٣٨ ـ الزمر	٤ ـ ٦/٢١ ـ ٢٢/٣٦ ـ ٣٨/٤٢/٤٦/ ٦٧ ـ ٧٠/٧٤ ـ ٧٥	١٦		٩ ـ ١١/٢٣/٥٣ ـ ٥٥	٧	
٣٩ ـ (غافر) المؤمن	١ ـ ٣/٧/١٣ ـ ١٧/٦١ ـ ٦٥/٦٧ ـ ٦٨/٧٩ ـ ٨١	١٩		٣٩ ـ ٤٠	٢	
٤٠ ـ فصلت	٩ ـ ١٢/٢٧ ـ ٢٩/٤٥ ـ ٤٧/٥٣ ـ ٥٤	١٢		٣٣ ـ ٣٦	٤	
٤١ ـ الشورى	١ ـ ٥/١١ ـ ١٢/٢٨ ـ ٢٩/٣٢ ـ ٣٣/٤٩ ـ ٥٣	١٦		٢٠/٢٥ ـ ٢٧/٣٦ ـ ٤٠	٩	
٤٢ ـ الزخرف	٩ ـ ١٤/٨٠ ـ ٨٩	١٦		٣٢ ـ ٣٦	٥	
٤٣ ـ الدخان	٧ ـ ٨/٣٨ ـ ٣٩	٤				
٤٤ ـ الجاثية	١ ـ ٥/١٢ ـ ١٣/٢٦ ـ ٢٧	٩		٢١ ـ ٢٣/٣٣ ـ ٣٥	٦	
٤٥ ـ الأحقاف	١ ـ ٣/٣٣	٤		١٤/٣٥	٢	ص ٥٦ عدد الآيات
٤٦ ـ محمد				٢٤ ـ ٢٦/ ٣٦ ـ ٣٨	٦	

٤٧ ـ الفتح	١٤	١		٢٨ ـ ٢٩	٢	
٤٨ ـ الحجرات				١٢ ـ ١٣/١٥ ـ ١٨	٦	
٤٩ ـ ق	٦ ـ ١١/١٦	٧		٣٩ ـ ٤٠	٢	
٥٠ ـ الذاريات	٢٠ ـ ٢٣/٤٧ ـ ٤٩	٧		٥٦ ـ ٥٨	٣	
٥١ ـ الطور				٤٨ ـ ٤٩	٢	
٥٢ ـ النجم	٤٢ ـ ٤٩	٨				
٥٣ ـ القمر	٤٩ ـ ٥٥	٧				
٥٤ ـ الرحمن	١ ـ ٢٧	٢٧				
٥٥ ـ الواقعة	٥٨ ـ ٧٤-	١٧				
٥٦ ـ الحديد	١ ـ ٦	٦		١٠/١٨ ـ ٢٤	٨	
٥٧ ـ المجادلة	٧	١				
٥٨ ـ الحشر	٢١ ـ ٢٤	٤		١٨ ـ ١٩	٢	
٥٩ ـ الصف				١٠ ـ ١١	٢	
٦٠ ـ الجمعة	١ ـ ٤	٤		٨ ـ ١١	٤	

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
٦١ ـ المنافقون				٩ ـ ١١	٣	ص ١٦٠ عدد الآيات
٦٢ ـ التغابن	١ ـ ٤	٤		١١ ـ ١٨	٨	
٦٣ ـ الطلاق	١٢	١		٢ ـ ٣/٤ ـ ٥	٤	
٦٤ ـ التحريم				٧	١	
٦٥ ـ الملك	١ ـ ٥/١٣ ـ ١٥/١٩/٢٣ ـ ٢٤ ٢٨ ـ ٢٩	١٣				
٦٦ ـ المعارج				١٨ ـ ٣٤	١٧	
٦٧ ـ نوح	١١ ـ ٢٠	١٠				
٦٨ ـ الجن	٣/٢٥ ـ ٢٨	٥		١٦ ـ ٢٣	٨	
٦٩ ـ المزمل				١ ـ ١٠	١٠	ص ١٦٣ ـ عدد الآيات
٧٠ ـ المدثر				١ ـ ٧	٧	
٧١ ـ القيامة	٣٦ ـ ٤٠	٥	ص ١٠٦ عدد الآيات ٤			

٧٢ ـ الإنسان	١ ـ ٣	٣		٢٣ ـ ٣١	٩	ص ١٦٣ عدد الآيات
٧٣ ـ المرسلات	٢٠ ـ ٢٧	٨				
٧٤ ـ النبأ	١ ـ ١٦	١٦				
٧٥ ـ النازعات				٢٥ ـ ٣١	٧	
٧٦ ـ عبس	١٧ ـ ٣٢	١٦				
٧٧ ـ الانفطار	٦ ـ ٨	٣				
٧٨ ـ الانشقاق				٦ ـ ٩	٤	ص ١٦٤ عدد الآيات
٧٩ ـ البروج	١٢ ـ ١٦	٥				
٨٠ ـ الطارق	٥ ـ ١٠	٦				
٨١ ـ الأعلى	١ ـ ٥	٥		١٤ ـ ١٩	٦	
٨٢ ـ الغاشية	١٧ ـ ٢٠	٤				
٨٣ ـ الفجر				١٥ ـ ٢٠	٦	

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
٨٤ ـ البلد	٨ ـ ١٠	٣		١١ ـ ٢٠	١٠	ص ١٦٤ عدد الآيات
٨٥ ـ الشمس				٧ ـ ١٠	٤	
٨٦ ـ الليل				٤ ـ ١٤	١١	ص ١٦٥ عدد الآيات
٨٧ ـ الضحى				٩ ـ ١١	٣	
٨٨ ـ العلق	١ ـ ٨	٨		١ ـ ٨	٨	ص ١٦٥ عدد الآيات ٧
٨٩ ـ الزلزلة				٧ ـ ٨	٢	
٩٠ ـ العاديات				٦ ـ ١١	٦	
٩١ ـ التكاثر				١ ـ ٨	٨	
٩٢ ـ العصر				١ ـ ٣	٣	
٩٣ ـ الهمزة				١ ـ ٣	٣	
٩٤ ـ الماعون				١ ـ ٧	٧	

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
٩٥ ـ النصر				١ ـ ٣	٣	
٩٦ ـ الاخلاص	١ ـ ٤	٤				
٩٧ ـ الفلق				١ ـ ٥	٥	
٩٨ ـ الناس				١ ـ ٦	٦	
المجـــــموع		٧٨٠			٧٣٨	

المجموع الكلي = ٧٨٠ + ٧٣٨ = ١٥١٨

عدد آيات القرآن = ٦٢٦٦

النسبة العامة = ٢٢٥, ٢٤٪

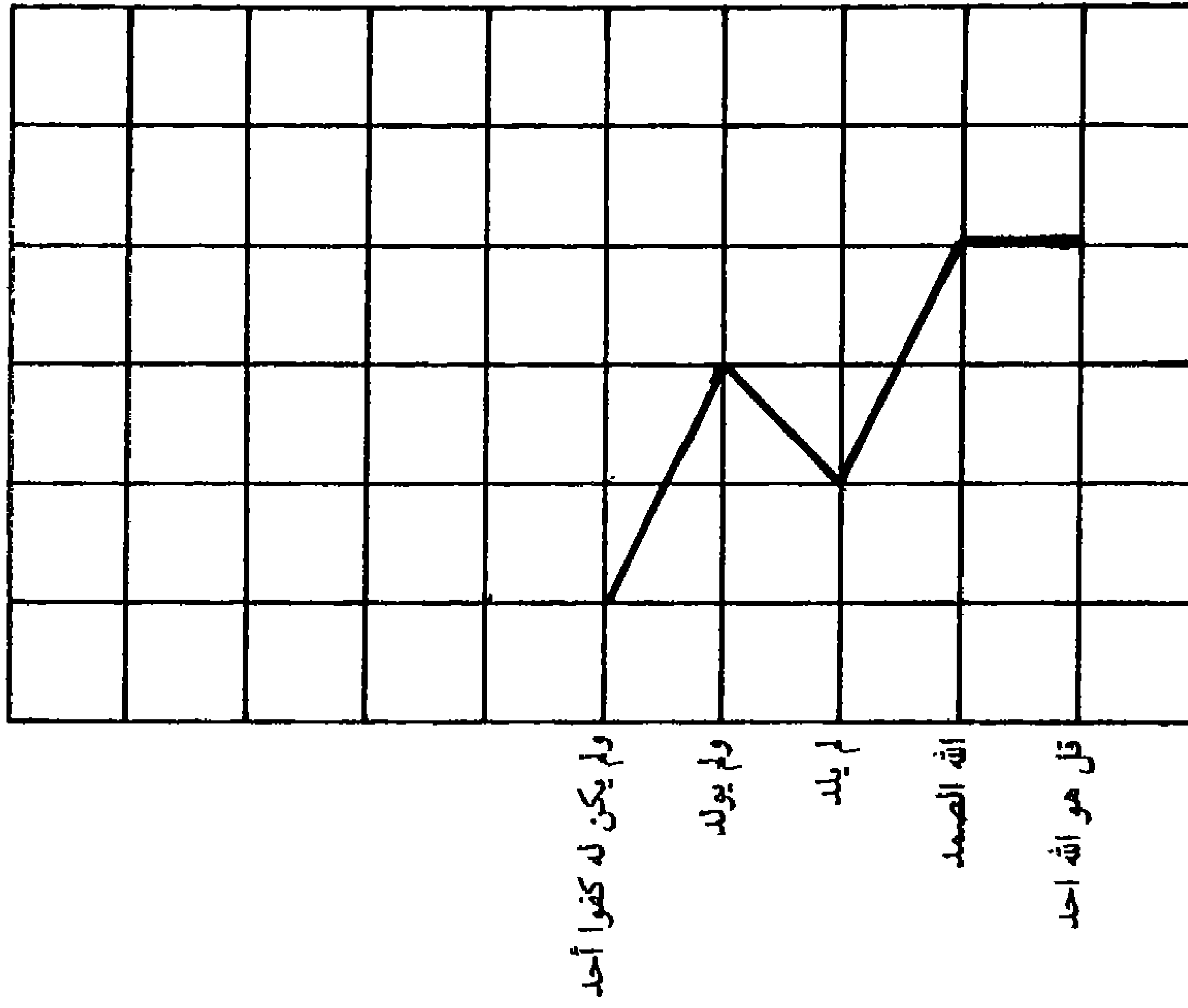
نسبة الآيات الجواهر = ٤٤٨, ١٢٪

نسبة الآيات الدرر =٧٧٧, ١١٪

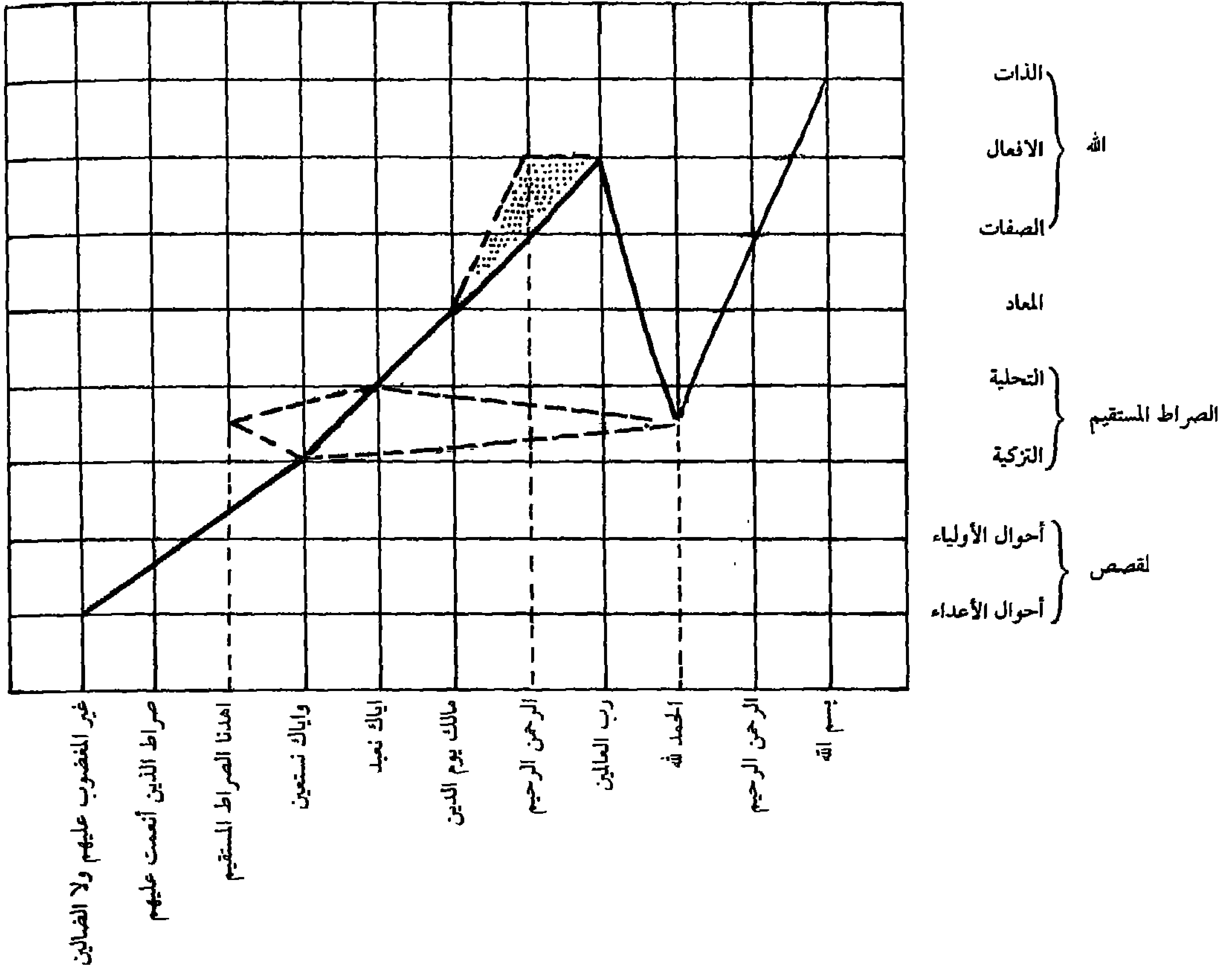
عدد سور القرآن = ١١٤

النسبة = ٩٦, ٨٥٪

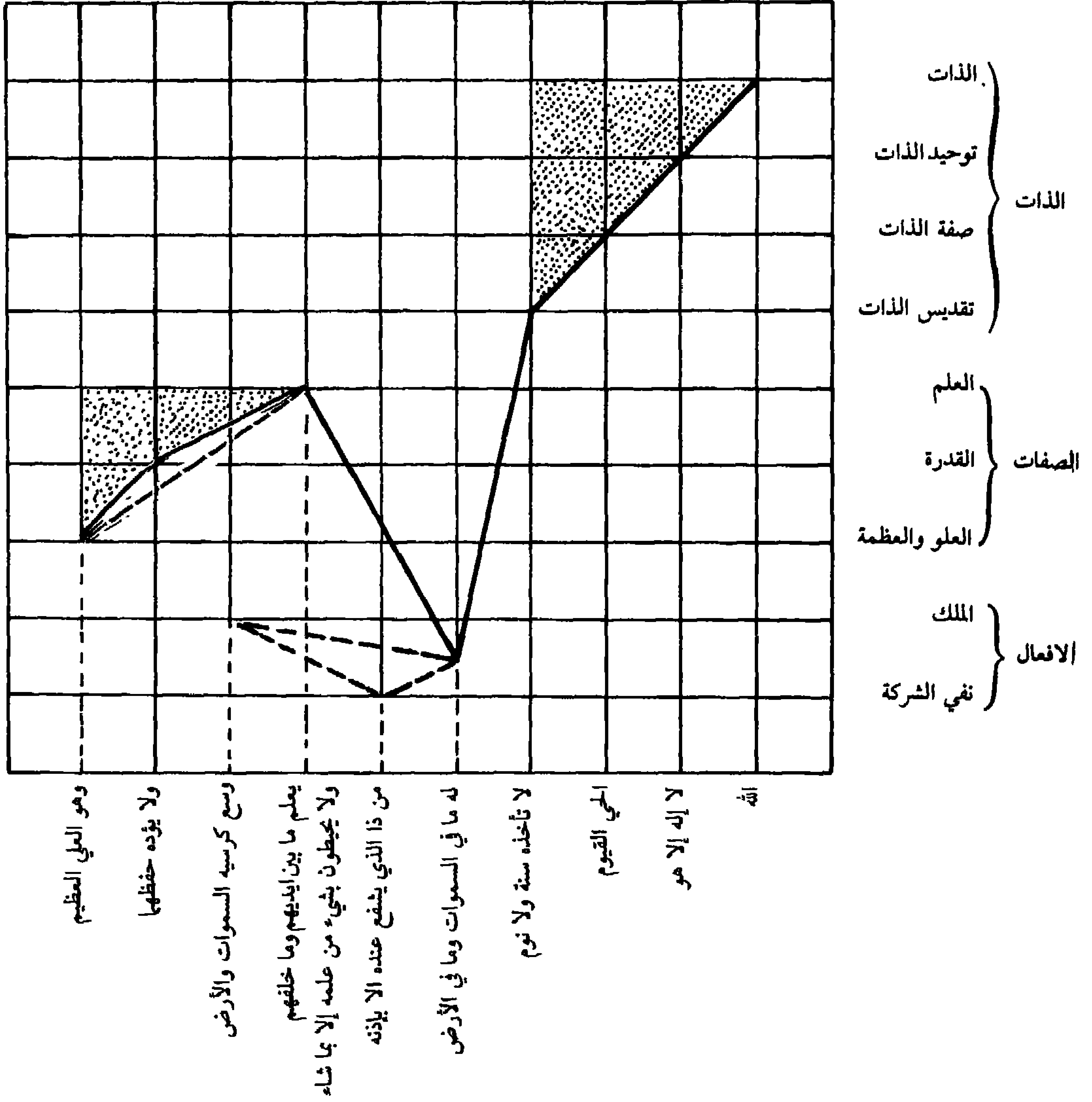
منحنى سورة الاخلاص في علاقتها بمعرفة الذات



منحنى سورة الفاتحة في علاقتها بعلوم القرآن



منحنى آية الكرسي في علاقتها بعلم معرفة الله



ثبت المصادر والمراجع

١ ـ المصادر

ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد)

الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، بدون تاريخ.

ابن خلدون (عبد الرحمن)

المقدمة، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

ابن عربي (محيي الدين)

الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم)

تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٦ هـ.

ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)

السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٧٥ م.

الباقلاني (القاضي أبو بكر)

اعجاز القرآن، بهامش «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي، الطبعة الثالثة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٠ هـ ـ ١٩٥٢ م.

الخياط (أبو الحسين عبد الكريم بن محمد بن عثمان)

الانتصار في الرد على ابن الراوندي. تحقيق: نيبرج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ١٩٥٧ م.

الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله)

البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، ١٩٧٧ .

الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر)

الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦ م.

السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين)

الإتقان في علوم القرآن، انظر «الباقلاني».

الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن أبي القاسم).

الملل والنحل، بهامش «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، انظر «ابن حزم».

الطبري (محمد بن جرير)

جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١ م.

عبد الجبار (القاضي أبو الحسن الأسد آبادي)

«اعجاز القرآن»، تحقيق: أمين الخولي، ١٣٨٠ هـ/١٩٦٠ م، الجزء السادس عشر من «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، حقق باشراف طه حسين، وابراهيم مدكور، وزارة الثقافة والارشاد القومي، مصر، ١٩٦٠ - ١٩٦٥ م.

«التنبؤات والمعجزات» تحقيق: محمود الخضيري، ومحمود قاسم، ١٣٨٥ هـ/١٩٦٥ م، وهو الجزء الخامس عشر من كتاب «المغني في أبواب التوحيد والعدل».

عبد القاهر الجرجاني

دلائل الاعجاز، مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م.

الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)

احياء علوم الدين، مكتبة الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ.

جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م.

فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ١٣٨٣ هـ/١٩٦٤ م.

المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، الطبعة الخامسة، ١٣٥٨ هـ.

مسلم بن الحجاج النيسابوري

الجامع الصحيح، طبعة استانبول، تركيا، بدون تاريخ.

المنذري (الحافظ زكي الدين عبد العظيم)

مختصر صحيح مسلم، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، الكويت، ١٣٨٩ هـ.

---

٢ ـ المراجع العربية والمترجمة

احسان عباس

تاريخ النقد الأدبي عند العرب، بيروت، لبنان، ١٩٧١ م.

أمين الخولي

مادة «تفسير» (دائرة المعارف الاسلامية) الترجمة العربية.

بيرس (تشارلز سوندرز)

تصنيف العلامات، ترجمة: فريال الغزولي، ضمن (مدخل الى السيميوطيقا) اشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار الياس العصرية، القاهرة، ١٩٨٦ م.

جولد تسيهر (أجنتس)

مذاهب التفسير الإسلامي: ترجمة: محمد عبد الحليم النجار، مطبعة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٥ م.

حسن حنفي

التراث والتجديد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨١ م.

سيزا قاسم

السيميوطيقا، حول بعض المفاهيم والأبعاد، ضمن (مدخل إلى السيميوطيقا) انظر «بيرس».

فليش (الأب هنري اليسوعي)

العربية الفصحى، نحو بناء جديد، تعريب وتحقيق: عبد الصبور شاهين، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٦٦ م.

لوتمان، يوري (وآخرون)

نظريات حول الدراسات السيميوطيقية للثقافات، ترجمة: نصر أبو زيد، ضمن (مدخل إلى السيميوطيقا) انظر «بيرس».

محسن الميلي

ظاهرة اليسار الاسلامي، مطبعة تونس، قرطاج، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ م.

المغربي:

تفسير جزء تبارك، كتاب الشعب رقم ٦، دار الشعب، القاهرة، ١٩٥٧ م.

نصر أبو زيد

- الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ م.
- السيرة النبوية سيرة شعبية، مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية، أوساكا، اليابان، العدد رقم ٧١، ١٩٨٦ م.
- فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م.
- مفهوم النظم عند عبد القاهر، قراءة في ضوء الأسلوبية، مجلة «فصول» المجلد الخامس، العدد الأول، القاهرة، ١٩٨٥ م.

٣ - المراجع الإنجليزية

1 - **Izutsu, Toshihiko.** «Revelation as a Linguistic Concept in Islam». Studies in Medieval Thought. Vol.V. The Japanese Society of Medieval Philosophy, 1962.

2 - **Jakobson, Roman.** «Linguistics and Poetics». Style and Language, Cambridge, Mass, 1960.

3 - **Johnson, Barbara.** The Critical Difference. Baltimore, 1981.

4 - **Nesselroth, Peter W.** «Literary Identity and Contextual Difference». Identity of Literary Text, Ed. Mario J. Valdes and Owen Miller. University of Toronto Press. 1985.

5 - **Nasr Abu-Zaid.** «Al-Ghazali's Theory of Interpretation, Journal of Osaka University of Foreign Studies, 72 (1987).

المحتويات

مَفهُومُ النصّ

القرآن نص لغوي يمكن ان نصفه بانه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا. وليس من قبيل التبسيط ان نصف الحضارة العربية الاسلامية بانها حضارة «النص»، بمعنى انها حضارة انبتت اسسها وقامت علومها وثقافتها على اساس لا يمكن تجاهل مركز «النص» فيه، وليس معنى ذلك ان «النص» بمفرده هو الذي انشأ الحضارة، فان «النص» ايا كان لا ينشىء حضارة ولا يقيم علوما وثقافة، ان الذي انشأ الحضارة واقام الثقافة جدل الانسان مع الواقع من جهة، وحواره مع «النص» من جهة اخرى.

ان تفاعل الانسان مع الواقع وجدله معه ـ بكل ما ينتظم في هذا الواقع من ابنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ـ هو الذي ينشىء الحضارة. وللقرآن في حضارتنا دور ثقافي لا يمكن تجاهله في تشكيل ملامح هذه الحضارة وفي تحديد طبيعة علومها.

واذا صح لنا بكثير من التبسيط ان نختزل الحضارة في بعد واحد من ابعادها لصح لنا ان نقول ان الحضارة المصرية القديمة هي حضارة «ما بعدالموت»، وان الحضارة اليونانية هي حضارة «العقل»، اما الحضارة العربية الاسلامية فهي حضارة «النص».

